قال المص اعلى الله مقامه ورتبت هذا الكتاب على مقاصد الاول في المقدمات **اقول**
الترتيب في اللغة جعل كل شيء في مرتبته وفي اصطلاح اهل الميزان وغيرهم جعل اشياء متعددة بحيث
من الاشياء بحيث يطلق عليها الواحد ويكون ان يقال لبعضها انه متقدم على بعض آخر بنوع من
التقدم وهو متأخر عنه وهو داخل في مفهومه الاصطلاحي وبه يمتاز عن التأليف والتركيب المرادفين
اذ لم يعتبر في مفهومهما النسبة بالتقدم والتأخر كما هو ظاهر ومن لطائف تجرده الاشارة بهذا الى
الكتاب لتنزيله منزلة الشخص المشاهد المحسوس والكتاب هو فعال من الكتب بالفتح فالسكون
وهو الجمع [illegible]
[illegible]
[illegible] هذا
اصله ثم المكتوب المخصوص سمي به لجمعه المقاصد المتكثرة والمسائل المتعددة والكتاب ايضا مصدر مزيد
مشتق من المجرد لموافقته له في اصول حروفه ومناسبته له في معناه وهو معنى الاشتقاق وما عرفوه
على اجود الاقوال فيه كما ستعرفها انشاء الله تعالى والمقاصد جمع مقصد وهو محل القصد والمقدمات
جمع مقدمة بكسر الدال بناء على انه من قدم بمعنى تقدم او متعد باعتبار انها لما فيها من سبب التقدم
كانها تقدم نفسها او لافادتها الشروع بالبصيرة تقدم من عرفها من الشارعين على من لم يعرفها و
عن بعض الكتب انه يجوز فتح الدال ايضا انها من قدم المتعدي مع قطع النظر عن الاعتبارين وكلام بعض
وضع من واضع اللغات للمقدمة انها لطائفة من الكلام قدمت امام المقصود او لما يتوقف عليه الشروع
قالوا انها مأخوذة من مقدمة الجيش فهي المنقولة عنها لمناسبة ظاهرة بينها وبين معناها
المصطلح فصارت حقيقة عرفية او انها مستعارة منها فيكون مجازا في المعنيين المذكورين قبل
ولا يبعد ان يلتزم النقل والتجوز بان يقال انها في الاصل صفة حذفت موصوفها واطلقت على طائفة
من المعاني او طائفة من الالفاظ مقدمة على العلم او على سائر الفاظ الكتاب واما التاء فيها فقيل
في لفظ المقدمة اما للنقل من الوصفية الى الاسمية او لاعتبار جريانه على موصوف مؤنث مقدر بقي شيء آخر
ينبغي التنبيه عليه وهو التفرقة بين مقدمة العلم ومقدمة الكتاب والنسبة بينهما فيقال مقدمة العلم



قال ايده الله تعالى ورتبت هذا الكتاب على مقاصد الاول في المقدمات اقول
الترتيب في اللغة جعل كل شيء في مرتبته وفي اصطلاح اهل الميزان وغيرهم جعل امور الواحد
من الاشياء بحيث يطلق عليه الواحد ويتعين ان يقال لبعض منه انه متقدم على بعض آخر بنوع من
التقدم وهو شامل لترتيب ... داخل في مفهومه الاصطلاحي وبه يمتاز عن التأليف والتركيب المأخوذين
اذ لم يعتبر في مفهومهما النسبة بالتقدم والتأخر كما هو الظاهر لمن له ادنى تجربة والاشارة بهذا الى
الكتاب لتنزيله منزلة المحقق المشاهد المحسوس والكتاب هو لغة من الكتب بالفتح فالسكون
وهو [illegible]
[illegible]
[illegible]
اصطلاحا المكتوب المخصوص من حيث يشتمل على المقاصد المذكورة والمسائل المعينة والكتاب ايضا مصدر
مشتق من الكتب لموافقته في اصول حروفه ومناسبته في معناه وهو معنى الاشتقاق وما يرجح
على اخويه الآتية كما ستعرفها انشاء الله تعالى والمقاصد جمع مقصد وهو محل القصد والمقدمات
جمع مقدمة بكسر الدال بناء على انه من قدم بمعنى تقدم او متعد باعتبار انها المقتضية سبب التقدم
كما انها تقدم بنفسها او لافادتها الشروع بالبصيرة تقدم من عرفها من الشارعين على من لم يعرفها او
عن بعض الكتب انه بمعنى فتح الدال ايضا من قدم المتعدي مع قطع النظر عن الاعتبارين وكلام بعض
وضح من واضح اللغات المعتبرة انها الطائفة من الكلام قدمت امام المقصود او لما يتوقف عليه الشروع
قالوا انها مأخوذة من مقدمة الجيش وهي المتقدمة منها لمناسبة ظاهرة بينها وبين معناها
[illegible]
يتوقف الشروع عليه وهو الفرق بين مقدمة العلم ومقدمة الكتاب والنسبة بينهما فيقال مقدمة العلم

لما يتوقف عليه الشروع في مسائله كمعرفة حده وغايته وموضوعه وبيان الانحصار في هذه
الثلثة او عدمه والمراد بالشروع وهو انه على وجه البصيرة او مطلقا ليس هنا بمناسب ويقال
مقدمة الكتاب لطائفة من كلامه قدمت امام المقصود لارتباط له بها وانتفاع بها فيه فاذن النسبة
بين المقدمتين هي التباين وهو ظاهر لمن لم يفرق بعضهم بينهما ورد بعض الاشكالات الذي لا حاجة هنا
الى ذكره وذكره تكلف فيه في التفصي عنه واعلم ان المراد بالمقدمات التي جعلت ظرفا للمقصد الاول
ما هو اعم من مقدمة هذا العلم ثم تحصيل معرفة الامور التي يتوقف عليها الشروع في ضمنها مع اشياء
اخر تكفل بها جميعا طائفة من الكلام وهي مقدمة الكتاب كما عرفت آنفا المصنف اعلى الله مقامه
وفيه فصول في مباحث مهمة تصور المركب يستلزم تصور مفرداته لا مطلقا بل من حيث
هي صالحة للتركيب الفصول جمع فصل وهو لغة القطع وعند اهل الميزان يطلق على المميز الذاتي
الذي يقال في جواب ماهو والظاهر ان ذلك ايضا لقطعه الابهام الناشي عن الاشتراك في الجنس
او الوجود فهو بمعنى الفاصل والمراد به حيث يقع في الكتب كالباب والقسم وامثالهما هو طائفة
من الكلام تقطع ويتميز بعض المباحث عن بعض فهو ايضا بمعنى الفاصل ويمكن ان يراد به معنى المفصول
باعتبار انها مقطوعة ومميزة عن سابقها اذا تحقق ذلك فاعلم ان طالب الشيء اولا لابد وان
يكون ذلك الشيء معلوما له ولو بوجه ما والا لكان طلبه محالا كما ان سلوك طريق ممن لم ينته اليه اصلا
فلم يعرف اما يرته منه قطعا محال جزما وكذا لابد وان يكون معتقدا لغاية ما لذلك الشيء والا امتنع
الشروع فيه كما برهن في محله وذلك الاعتقاد لا يجب مطابقته للواقع نعم انما يجب ذلك لئلا
يكون السعي في طلبه عبثا ولذلك ابتدأ المصنف بتعريف اصول الفقه ثم ذكر غايته اي الفائدة المطلوبة
منه وتقديم الاول على الثاني لتقدم ذي الغاية على الغاية في الخارج اذ تحققها فرع تحققه بالفرض
وكذا العلم بها بخصوصها فرع العلم به بالبديهة ولما كان لاصول الفقه اعتباران احدهما وهو الاوضح
على الظاهر كونه مركبا اضافيا والاخر وهو الاستعمال الطارئ كونه علما لعلم مخصوص وكان
معرفته بالاعتبار الاول متقدمة عليها بالاعتبار الثاني لاصالته وامكنيته لها بهذا الاعتبار فهو
قاعدة لكل مركب اضافيا كان ام غيره لينطبق عليها جميع جزئياتها وهي قوله تصور المركب يستلزم تصور

مفرداته

مفرداته والاحسن ما عبر به في النهاية من قوله ومعرفة المركب مسبوقة بمعرفة الاجزاء اذ الاستلزام
هنا ليس في محله الا ان يقال انه لم يرد بالاستلزام الاستتباع بل اراد الاستدعاء مجازا او اراد ان
المركب يستلزم ان يكون مفرداته متصورة قبله فيؤل الى ما في النهاية فما فهمه الشارح العميدي من الاستلزام
واستدل لمدعاه بقوله لان حصول المركب في العقل منفكا عن اجزاءه محال لاستحالة تحقق الكل بدون
بدون جزءه بالضرورة غير مرضي انما استلزام تحقق الكل للجزء لعلاقة المتبوعية والتابعية غير
ما يكون وجها للحديد كل واحد من اجزاء المركب اعني اصول الفقه علمت اولا وهو ما يكون المقدم بذاته
فظاهر ان مراده هنا موافقا لما بادى به كلامه في النهاية ان المركب من حيث هو مركب لما
كان تحققه بعد تحقق الاجزاء جميعا فكذا معناه بالنسبة الى معنى الاجزاء بل ليس معناه الا نفس معناها
اذ الكلام فيه بل يظهر من خلال المحققين ان غاية وضع المفردات تركيب بعضها مع بعض
بعد العلم بالوضع فلابد من ان يكون تصور معنى كل واحد من مفرداته سابقا على تصور معناه
نفسه ولما كان تصور المفردات اعم من ان يكون من جهة صلاحيتها للتركيب اذ لها جهات
شتى كما لا يخفى صرح على ما هو المراد بقوله لا مطلقا بل من حيث هي صالحة للتركيب وبعد ما
بينا مراده من المركب وقيدناه بقيد الحيثية لا يرد ما اورد عليه من ان المراد بتصور المركب
اما بالحقيقة او بوجه ما فعلى الاول لا يكفي فيه تصور معنى مفرداته من الجهة المذكورة بل لابد من معرفة
معنى المفردات كذلك وعلى الثاني لا يفتقر الى شيء من معرفة معناها كما يشهد به الوجدان
اذ كثيرا ما نتصور المركب من غير التفات الى وجود الجزء له فضلا عن تصوره المصنف
اعلى الله مقامه فالاصول لغة ما يبتنى عليها غيرها وعرفا الادلة والفقه لغة الفهم وعرفا العلم
بالاحكام الشرعية الفرعية المستدل على اعيانها بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة
لما ذكر ان تصور المركب موقوف على تصور مفرداته وكان اصول الفقه مركبا من الاجزاء الثلثة
جزءاه الماديان وهما الاصول والفقه وجزءه الصوري وهو اضافة الاول الى الثاني فاشار
الى رسم كل واحد من الاولين وتصور الثالث على الترتيب فالاصول ما يبتنى عليها غيرها وعند لغة
الاصوليين على ما قاله المص هي الادلة لكن الاصل يطلق ايضا على الظاهر والقاعدة والاستصحاب

[illegible]

تخصيص المصنف بالاول اما باعتبار ادعاء شيوعها عرفا او ارادة ما يشمل الجميع به او بيان ما يناسب
خصوص هذا التركيب مع عدم قصد الحصر وبالجملة الاولى هنا ارادة المعنى اللغوي ليشمل ما ليس من
ادلة الفقه حقيقة كعوارض الادلة ومباحث الاجتهاد والتقليد وغيرها مما يبتني عليه شيء
ويظهر من المصنف ايضا ارادة ذلك هنا حيث قال بعد بيان رسوم الاجزاء فاصول الفقه مجموع
طرق الفقه على الاجمال وكيفية الاستدلال بها وكيفية حال المستدل بها اذ الكيفيتان غير الادلة
وهو ظاهر واما الفقه فهو لغة الفهم قال الله تعالى لا يفقهون وقال ولكن لا تفقهون (اى لا يفهمونه) (يعني العلوم)
تسبيحهم اي لا تفهمونه هذا اختيار المصنف وجماعة وقيل بالمغايرة فان الفهم جودة الذهن من حيث
استعداده لاكتساب المطالب وان كان المتصف به جاهلا كالعامي الفطن واصطلاحا هو العلم بالاحكام
الى اخر الكلام وهو مختار المصنف هنا وفي النهاية وفاقا لما في المحصول وفي النهاية بدل الفرعية العملية وهو بدل
فالعلم بمنزلة الجنس وسيأتي تحقيق ان الاحكام لا دخل للاول نذكر بعض ما يتعلق به واما الحكم فقد يطلق
على التصديق وبه فسر المحقق الشريف في هذا المقام وفي اصطلاح جمهور الاصوليين يطلق على خطاب الشرع
المتعلق بافعال المكلفين وزاد بعضهم بالاقتضاء او التخيير او الوضع كما قال المصنف في الفصل الثاني
وقد يطلق على النسبة التامة الخبرية والصواب هنا حمله على المعنى الاخير اذ ارادة الاول غير صحيح فانه
لا معنى لقولنا العلم بالتصديقات الا بارتكاب تكلف ركيك وهو ما بينه المدقق الشيرواني في حاشية
المعالم فراجع اليها والمعنى الثاني ايضا لا يخلو من فساد للزوم استدراك قيدي الشرعية والفرعية
لان الخطاب المذكور على الوجه الذي فسره لا يكون الا شرعية فرعية اي متلقاة من الشارع متعلقة بكيفية
العمل فعلى هذا يتعين المعنى الاخير والمراد بالشرعية ما من شانه ان يؤخذ من الشارع وان كان
بعضها مما يستقل به العقل ايضا وبالفرعية ما يتعلق بالعمل بلا واسطة وقوله المستدل على اعيانها
المبني للفاعل بناء على كونه صفة للعالم المدلول عليه بالعلم المستدل على كل مسئلة مسئلة بدليل تفصيلي
لا مثل استدلال المقلد على جميع المسائل بانها ما افتى به المفتي وكل ما هو كذلك فهو واجب العمل [illegible]
من الاستدلال على عين المسئلة في شيء كما ذكره بعض المحققين ايضا وبقوله بحيث لا يلزم كونها من الدين
ضرورة عدم كونها من الضروريات المستغنية عن الاستدلال فلان مع احتياجها به في بدو الامر

ثم انه

ثم انه خرج بتعلق العلم بالاحكام العلم بالذوات كما قاله المصنف وكذا العلم بالصفات
كما صرح به صاحب المعالم وعدل عنه بعض محققي المتاخرين فاخرج بالتعلق المذكور العلم
بالمهيات الشرعية كالصلوة والصوم والنكاح والطلاق وباوصافها كصلوة الظهر وصوم
النذر والنكاح الدائم والطلاق الرجعي بناء على ان معرفة شيء منها ليست من مسائل الفقه
بل هي من مباديه بل ذكرها في مسائله وتوجيهه ان القيد الاحترازي في الحد لا بد ان يكون
محتاجا اليه والاحكام المتعلق به العلم من جهة اخراج الذوات والصفات ليس من هذا القبيل
لتحقق الاخراج المذكور بالوصفين المتصلين بذلك اعني قيدي الشرعية الفرعية نعم انما يصلح
التعلق المذكور لاخراج المهيات واوصافها الشرعية وعدم كونها خارجة بالقيدين وانت خبير
بان المراد بالعلم هنا هو العلم التصديقي كما هو المعروف فلم يدخل العلم بالمهيات مطلقا وبالاوصاف
ان اريد العلم بحقائقها التصورية وان اريد التصديق بها وباثباتها لموصوفاتها فالتعلق
المذكور لا يخرجه بعد كون المراد بالحكم هو النسبة وهو بين اللهم الا ان يراد بالعلم المعنى الاعم وهذا
ايضا لا يتم لاخراج نسبة الاوصاف الى المهيات وذلك مناف لما استفيد والا التعلق المذكور
من مطلق اخراج المهيات واوصافها اما فائدة القيود اللاحقة للاحكام فبالاول خرج العقلية
المحضة التي ليس من شانها ان تؤخذ من الشارع ككون الكل اعظم من الجزء والحكم بان
النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان وبالثاني خرج ما لم يتعلق بالعمل بلا واسطة من الاحكام
الاصولية ككون الخبر او الاجماع او الاستصحاب حجة ولنا ان نقول بخروج ما هو من اصول
الاعتقاد ولم يتعلق بالعمل كعصمة النبي والوصي وبالثالث خرج علم المقلد وكذا علم الله
وعلم النبي صلى الله عليه وآله والملائكة بالاحكام هذا بناء على كون المستدل مبنيا للفاعل كما قررناه
انفا واما اذا كان مبنيا للمفعول وجعل صفة للاحكام كما هو الاظهر في المقام فاخراج العلوم
المذكورة غير معقول كما لا يخفى الا بادعاء فهم التعليل من توصيف الاحكام بالوصف المذكور
هذا بالنسبة الى غير علم المقلد واما بالنسبة اليه فالورود باق مع زائد وهو ان المقلد ايضا
يستدل على كل حكم يعلمه تقليدا وهو الحاصل من الدليل الاجمالي الذي ذكرنا فعلم داخل

في التعريف على كلتا القرائتين والحق في الجواب هو ما قررنا سابقا من ان ذلك دليل لتعيين العمل
لا عين المسئلة بقي شيء اخر وهو ان للمقلد ايضا دليل على عين المسئلة وهو فتوى مفتيه في كل واقعة
واقعة مقابل الادلة المعهودة في كل مسئلة مسئلة للمفتي ويمكن التفصي عنه باعتبار فهم الحيثية
من الوصف فيصير حاصل التعريف ان الفقه هو العلم بالاحكام المستدل على اعيانها بالادلة المعهودة
بعلة ذلك الاستدلال من حيث انه مستدل بذلك وعلى هذا لا يصدق على علم المقلد الكذائي
ذلك فتأمل واما بالقيد الرابع فخرج العلم باصول العبادات الضرورية الغير المحتاجة الى
الاستدلال في هذا الان كوجوب الصلوة والصوم وامثال ذلك ولا يذهب عليك ان بعد
ما ذكرنا من المراد بهذا القيد وهو انه بالنسبة الى الان لا بد وان يشكل اسناد اخراج هذه الضروريات
اذ الاخراج فرع كون المخرج داخلا قبله بذلك القيد الى الاول حينئذ اسناده الى القيد السابق كما قال فخرج لحصول العلم بضروريات الدين ليس
المخرج عنه والمعلوم خلافه لان الضروري ليس من الفقه اصطلاحا فانها غير مستدل عليها   المصنف اعلى الله مقامه وظنية الطريق
ليست ... الاستدلال عليها ... لا ينافي علمية الحكم   هذا جواب عن سؤال مقدر يورد على هذا التعريف تقريره
ان الفقه اكثره من باب الظن لابتنائه غالبا على ما هو ظني الدلالة او السند فالمراد بالعلم
المقابل للظن هنا واجيب عنه بوجوه منها ما اشار المصنف اليه هنا وتقريره على ما في النهاية
ان المجتهد اذا غلب على ظنه ثبوت الحكم بدليل ظني كخبر الواحد وشبهه قطع بوجوب العمل بمقتضى
ظنه فالحكم معلوم والظن وقع في طريقه واكثرهم يقررون العبارة هكذا ومنها وهو اوجه الوجوه
ان يحمل العلم على القطع ويعمم الاحكام بحيث يشمل الظاهرية ايضا فان مظنون المجتهد عند انسداد
باب العلم هو حكم الله الظاهري بالنسبة اليه كالتقية في زمان المعصوم وذلك لا يستلزم التصويب
كما زعم بعض الاوغاد غفلة عن حقيقة المراد ويلايم ما قيل لكشف المرام في هذا المقام ان الحكم الثابت
بالدليل بعد بذل المجتهد الوسع فيه وان لم يكن ثابتا بمعنى انه ما عند الله على ان الكلام على تقدير
عدم تصويب كل مجتهد لكنه بالنظر الى الحجة ثابت في الواقع لا يحتمل ان لا يكون ثابتا فيه وعلى
هذا فالمناسب حمل العبارة على هذا المعنى لا على ما ذكره الاكثر اذ لا معنى لاطلاق الفقه على تعيين العمل
نعم يمكن توجيه مرادهم باخراج العلم عن معناه وارتكاب نوع من الاستعارة كما ذكره بعض المحققين

ومنها ان المراد بالعلم ... ومنها ان المراد بالعلم هو الظن او الاعتقاد الراجح الشامل للظن ...

ذلك

ولكنه لا يخلو من تعسف شديد فالحق لزوم التبعيد فالوجه الثاني اي تعسفه غير خفي والثالث وان
لم يكن بذلك البعيد كما انه ينافي ما هو المتبادر من العلم عند الاطلاق لخروجه عن قرينة فهم المراد
المصنف اعلى الله مقامه وليس المراد العلم بالجميع فعلا بل قوة قريبة منه   هذا جواب عن
سؤال مقدر ايضا يورد على التعريف وهو ان المراد بالاحكام المذكور فيه ان كان هو البعض لم
يطرد لدخول ما ليس من افراد المحدود فيه وهو علم المقلد ببعض المسائل على التفصيل وان كان
المراد بها الكل كما هو الظاهر لم ينعكس بل لم يوجد له مصداق لثبوت لا ادري في جل المسائل
لكل الفقهاء حتى ان مالكا سئل عن اربعين مسئلة فقال في ست وثلثين منها لا ادري و
اجاب عنه المقرر بانا نختار الشق الثاني اذ ليس هنا ما نحرف معه اللفظ عن ظاهره غاية
ما في الباب ورود ما اورد من عدم الانعكاس فنقول في دفعه ان المراد بالعلم التهيؤ والملكة
التي بها يقتدر على الاستنباط ولم يعتبر معها الاستنباط بالفعل بل يكفي ان يكون لصاحبها تمكن
بالفعل من استخراج الاحكام المترتبة عن الدليل وان لم يكن المستخرج منها بعد الا اقل قليل وحصول
هذا التمكن ليس بعزيز كي يحكم بتعذر التهيؤ وتحقق دعوى الحكام على الاكثر او العام البلوى
او الجملة الغالبة الى غير ذلك من التخصيصات الخالية عن الانضباط العادية عن الفائدة
وبالجملة فعلى هذا لا يلزم خروج فرد من افراد المحدود هذا ويمكن الجواب ايضا بابتنائه على التجزي و
حال البحث على الاقوال في مسئلة التجزي في الاجتهاد هو القول بامكانه وعدمه وعلى الاول
هل هو حجة ام لا فعلى الثاني يقال لا ينفك علم المقلد المفروض عن الاجتهاد في المطلق الا وفي
الاول منه لا اشكال لانه من افراد المحدود من هذا الوجه وان لم يكن منها من وجه اخر وعلى
الثاني يرد الاشكال اذ كان التعريف للفقه الصحيح ويمكن ان يقال للتفصي عنه ايضا انه لما
لم يقم دليل على كون ما هو معلوم للمقلد حكما شرعيا ولو ظاهرا بالنسبة اليه فالعلم به ليس علما
بالاحكام الظاهرية فتأمل   المصنف اعلى الله مقامه واضافة اسم المعنى الى المعرف تفيد
اختصاص المضاف بالمضاف اليه   بعد ان فرغ المصنف من تعريف جزئيا اصول
الفقه المادين شرع في بيان ما يتعلق بجزئه الصوري وهو اضافة الاول منها الى الثاني

حتى يحصل تصوره فاعلم ان الاسم ينقسم باعتبار مسماه الى اسم العين واسم المعنى فالاول على ما قيل
هو ما مسماه جثة كرجل وفرس والثاني ما ليس كذلك كعلم وظن وكل منهما ينقسم الى اسم غير صفة
وهو ما لا يدل على قيد كما ذكرناه من المثالين لهما والى اسم هو صفة وهو ما يدل على قيد كقائم و
راكب في الاول وصادق وكاذب في الثاني وما قيل ان اسم العين ما يدل على ذات واسم
المعنى ما يدل على عرض فالظاهر انه يرجع الى القول الاول اذا عرفت ذلك فنقول غرض المصنف
لبيان مفاد مطلق اضافة اسم المعنى ولم يخصص البحث بما يفيده اضافة الاصول الى الفقه مع
ان الكلام فيه لاندراجه تحت قاعدة مهملة كلية مع رعاية مناسبتها لما هو الغرض المضاف اليه
المفرد كما في اكثر النسخ ولا يبعد ان يقال المراد بالاضافة المضافة الى الاسم اضافة الاصول
الى الفقه وذلك لكونها للعهد كما هو المعهود والاحسن دفعا لما في النهاية ان يستتبع هذا القائل
بقوله في المعنى الذي عين له لفظ المضاف فانا اذا قلنا مكتوب زيد لم يكن اختصاص زيد الا
في كونه مكتوبا لا في كونه محسوسا ولا منظورا اليه ولا غير ذلك فح اضافة الاصول الى الفقه يفيد
اختصاصها به في كونها ما يبتني عليها ذلك او ادلة له فاصول الفقه مجموع طرق الفقه
وكيفية الاستدلال بها وكيفية حال المستدل بها لما فرغ من تعريف جزئي اصول الفقه المادي
وبيان ما يكفي لتصور جزئه الصوري عقب ذلك بكلام مصدر بالفاء الموضوعة للتعقيب
اشعارا بلزوم التنبيه لما حصل من انضمام الاجزاء عقيب تصورها اذ المقصود الاصلي تعريف
اصل المركب الا انه لما لم يمكن ذلك الا بعد معرفة اجزائه وجب تعريفها اولا تبعا ومن باب المطلبة
فقال فاصول الفقه الخ مجموع طرق الفقه الخ اراد بطرق الفقه جميع الادلة القطعية والامارات
الظنية واحترز بالمجموع عن الطرق فانه وان كان من اصول الفقه ايضا الا انه ليس هو هو بل هو منه
فلا يصح حمله عليه بالمواطاة فان قلت على هذا كيف يصح الحمل ايضا مع ان الكيفيتين ايضا مأخوذتان
مع الطرق فيصير مجموع الطرق بالنسبة الى الجميع جزءا فيبقى المحذور قلت ليس مرادنا بالاحتراز عنه بعض
الطرق فقط بل المراد ان مجموع الطرق احتراز عن البعض المأخوذ معه الكيفيتان فانه معهما وان
كان من اصول الفقه الا انه ليس اياه واراد بقوله على الاجمال ان الادلة والامارات انما تعتبران

بعض

على سبيل الاجمال فقولنا الاجماع او الاستصحاب او اصل البراءة حجة ليس المراد انه حجة في المسألة
الفلانية بخصوصها اذ ليس ذلك من اصول الفقه وقوله وكيفية الاستدلال بها اشارة الى الامور
المعتبرة في الاستدلال من الخلو عن المعارض او الرجحان عليه وان الجمع بين الادلة مهما امكن اولى
من الطرح الى غير ذلك من الامور المندرجة تحت البحث عن التعادل والترجيح وقوله وكيفية حال
المستدل بها اشارة الى البحث عن المكلف من انه لا بد من ان يكون اما مجتهدا يجب عليه بذل الجهد و
استفراغ الوسع في تحصيل حكم شرعي واما ان يكون مقلدا يجب عليه الاستفتاء واخذ الحكم من
راي المفتي الى غير ذلك مما يتكفل ببيانه البحث عن الاجتهاد والتقليد اعلى الله مقامه
ورسمه باعتبار العلمية العلم بالقواعد التي تستنبط منها الاحكام الشرعية الفرعية
لما عرفت ان لاصول الفقه اعتبارين اضافي وعلمي ولم يكن لكل منهما تعريف فنقول لما فرغ من
تعريفه بالاعتبار الاول مفصلا لجميع اجزائه شرع في تعريفه بالاعتبار الثاني وهو لاعتباره لفظا
واحدا من غير التفات الى اجزائه والى معناها والتفصيل بينها وانما الالتفات الى الاستعمال الطاري
كما اسلفناه وهو كونه علما لعلم مخصوص وهو بهذا الاعتبار يراد به العلم بالمعلومات وبالاعتبار
الاول نفس المعلومات على الوجه المختار من حمل الاصول على ما يبتني عليه الشيء فقوله العلم بالقواعد
يخرج العلم المتعلق بالجزئيات اذ المراد بالقواعد الامور الكلية التي ينبني عليها غيرها وينطبق
عليها جميع جزئياتها وقوله التي تستنبط منها الاحكام يخرج العلم بالقواعد التي تستنبط منها
معرفة الماهيات وغيرها ونعني بالماهيات الشرعية منها وبغيرها اوصافها كما ذكرنا سابقا
فان قواعد الاصول ليست منها تستنبط معرفتها فانها ليست من مسائل الفقه وان كانت
تذكر في طي المسائل لكونها من مباديه فتمثل مباحث الحقيقة الشرعية وما له مدخل في اثبات الماهيات
من القواعد مثل قولنا اجزاء الاصل في اثبات الماهيات ونحو ذلك وان كانت يبحث عنها في
علم الاصول لكن لا يستنبط منها الماهيات من حيث الاستنباط بل لاجل تحصيلها وتعيينها
ليترتب عليها الاحكام فتمثل تلك المباحث مما يتصرف في ذلك العلم بحوثا عنها لا استنباط الاحكام منها
من حيث استنباطها منها فانت خبير بانه لو لم يأخذ قيد الحيثية لانتقض الحد بكثير من المسائل

اذ من جملتها ان علم الدليل دليل العدم وان وجود المقتضي وعلم المانع يوجب ثبوت الحكم
ونحو ذلك مع انها يستنبط منها عين الاحكام الشرعية ايضا نعم يشكل بالقواعد المنطقية والعربية
وغيرها مما يستنبط منها الاحكام فيلزم دخولها في التعريف بحسب اعتبار الحيثية ايضا ويمكن اخراجها
بان يقال المتبادر من الاستنباط هو الاستنباط القريب او يقال بعد ما قيل ان كلمة من في التعريف
للاستعانة ان المراد بها الاستعانة القريبة ولعله الى هذا اشار فقيد الاحكام
بالشرعية لخروج القواعد التي يستنبط منها الاحكام العقلية وبالفرعية لخروج ما يستنبط منها
الاحكام الشرعية الاصلية بالمعنيين كما ذكرنا وتسمية هذا التعريف بالرسم باعتبار ان صفة الاستنباط
وكذا كون القواعد كلية وكذا وصفي الشرعية والفرعية من العوارض الخارجية بالنسبة الى المعرف
وايضا استنباط الاحكام ليس الا غاية هذا العلم وغاية الشيء انما يكون خارجا عنه مترتبا عليه والتعريف
بالخارج رسم والاشبه ان تكون المذكورات خارجة عنه فلا يرد ان مهية اصول الفقه من الماهيات
الاعتبارية لا الحقيقية التي يعسر التمييز بين حدودها ورسومها المسميات بالحدود والرسوم الحقيقية
فلا اشتباه بين حدودها ورسومها المسماة بالحدود والرسوم الاسمية اذ نعترف بذلك والحكم
بكون هذا التعريف رسما لعدم معلوميته واحتمال ان يكون المعرف مهية وراء ما ذكر في التعريف
مساوية له كما هو ديدن بعض المعرفين في التعريفات وبذلك اعتذارهم فيرد عليهم ان هذا
العذر لا ينفي كون التعريف رسما لكن نقول كونه رسما اسميا امر محقق لنا   اعلم الله تعا
ومعرفته واجبة على الكفاية لتوقف العلم بالاحكام كلها عليه   لما فرغ من تعريف
اصول الفقه بالاعتبارين وهو احد المباحث المهمة في هذا الفصل شرع في بحث اخر وهو بيان
حكم معرفته فقال هي واجبة على الكفاية والواجب الكفائي هو ما يسقط عن كل المكلفين بفعل
بعضهم بمعنى ان الشارع تعلق غرضه بحصوله لا من مباشر بعينه فاذا اتى به بعض المكلفين سقط
عن الباقين وسيعرف في اقسام الواجب والمراد بكل منها فنقول اختلفوا في وجوب معرفة علم الاصول
هل هو على الكفاية او الاعيان فالمشهور وعليه الجمهور ومنهم المصنف انه واجب على الكفاية
وقيل يجب على الاعيان والخلاف في ذلك انما يتفرع على الخلاف في وجوب الاجتهاد هل هو عيني

او كفائي

او كفائي والظاهر الثاني لان السلف لم يكلفوا العوام في عصر من الاعصار به ولو كان وجوبه عينيا
لوجب تكليفهم اياهم به من باب الامر بالمعروف وايضا ذلك يؤدي الى لزوم الحرج المنفي شرعا
باليقين وينافي سماحة هذا الدين المبين المتين كما هو ظاهر لا يحتاج الى التبيين وهذا
كونه على سبيل الكفاية انه كما عرفت يكفي قيام البعض بذلك فيسقط عن الباقين نعم يتعين الاشتغال
بها جميعا لو لم يوجد مجتهد في العصر ليسقط الوجوب عن اهل الغرب واذا ثبت ذلك فنقول
ايضا ان وجوب معرفة الاصول كفائي لكونه مما يتوقف عليه الاجتهاد الواجب كفاية هكذا قرره المص
واورد عليه بوجهين الاول انه مصادرة اذ القائل بوجوب الاجتهاد عينا يمنع الصغرى والثاني
انه على تقدير تسليم كونه كفائيا فيمنع في كلية الكبرى لان المعارف الخمس التي يتوقف عليها الاجتهاد
الواجب كفاية مع كون وجوبها عينيا والجواب عن الاول ان المصنف لما كان مختار القول
بوجوب الاجتهاد كفاية سلميا منصورا على المشهور فبنى كلامه عليه لا على المعارضة مع القائل
بوجوبه عينا ويقال في الجواب عن الثاني ان الحيثية معتبرة في الكبرى والمراد ان كل ما يتوقف
عليه الواجب الكفائي يكون واجبا على الكفاية من حيث التوقف مطلقا فالمعارف الخمس ايضا
كذلك اذ عينية وجوبها من حيث انها من اركان الايمان واما من هذه الحيثية فلا يتصور
وجوبها الا على الكفاية ورد بانه مما لا يسمن ولا يغني اذ على هذا يصير المدعى ان وجوب علم
الاصول كفائي من حيث توقف الواجب الكفائي عليه وهذا مما لا نزاع فيه وانت خبير
بما فيه بعد ما عرفت مما ذكرنا في الجواب عن الوجه الاول ان مراد المص ليس ابطال كلام الخصم بل
بيان حقيقة الحال لئلا يتوهم انه غير واجب اصلا كما يشعر به سوق كلامه في النهاية فتامل وقد
اجيب عن الوجه الثاني ايضا بان في الاوسط قيدا مضمرا وهو قولنا وتحصيله لاجله فتكون
الكبرى قولنا وكل ما يتوقف عليه الواجب كفاية ويكون تحصيله لاجله فهو واجب كفائي وح لا يرد
المعارف الخمس التي وجوبها لاجل ذلك كما عرفت ونظر فيه ايضا بانه يلزم ح ان يكون اخذ ما عدا
ذلك القيد في الاوسط زائدا مستدركا او كهذا كله بناء على وجوب مقدمة الواجب كما عند المصنف
وجماعة واما على القول بعدمه كما هو الحق المطابق للتحقيق وعليه جمع من محققي الاصحاب فلا يتم الاستدلال ولا يرد

وجه ان كلامه هنا [illegible]

ولا يرد ايرادك يحتاج الى الجواب والله الموفق للحق والصواب   اعلى الله مقاصده ورتبته

بعد علم الكلام واللغة والنحو   لما كان لبعض العلوم تقدم على بعض اما لتقدم موضوعه
او لتقدم غايته او لاشتماله على مبادئ العلوم المتاخرة او لغير ذلك من الامور التي لا يليق بنا
على ذكرها في المباحث المهمة في هذا الفصل بيان رتبة هذا العلم بالنسبة الى ساير العلوم
فبين المتن ان رتبته بعد العلوم الثلثة هذا بالاعتبار الثالث واما بالاعتبارات الثلث
فليس كذلك الآن لا يراد بالبعدية هو المعنى الاعم من التاخر عن البعض او الكل وبيانه على الاول
كما هو لا انسب ان علم الكلام لما كان متكفلا ببيان المكلف والتكليف وصفات المكلف
من العلم والقدرة والحكمة وصدق المبلغ ونحو ذلك فتوقف هذا العلم الذي يبحث فيه
عن احوال ادلة الاحكام الشرعية التكليفية والوضعية عليه وتاخره عنه ظاهر واما تا
تاخره عن اللغة والنحو فلان الادلة التي يبحث عنها في هذا العلم اكثرها من الكتاب و
السنة وهما عربيان فاحتياجها الى العلمين ظاهر لتبيين المراد بالالفاظ المستعملة فيهما
ولاختلاف معانيها عند اختلاف حركاتها بحسب اختلاف عواملها واما اهمل المصنف
ذكر المنطق والتصريف مع تاخر هذا العلم عنهما ايضا لافتقاره اليهما لاندراج الاول تحت الكلام
والثاني تحت النحو لفرط ارتباط مباحثهما او تحت اللغة بناء على تعميمها فذكر النحو مغن عنه لشدة
الاهتمام به وهكذا امثل ما فعله في مباديه كما سياتي وليعلم ان تاخير هذا العلم عن تلك
العلوم بحسب افتقاره الى الموقوف عليه من مسائلها لا بالنسبة الى جميع مسائل كل منها فان في علم
الكلام يبحث عن تلازم الجواهر والاعراض والهيولى والصورة وعن ان الجسم هل يجوز خلوه من اللون
والطعم والرائحة ام لا ونحو ذلك وكذا في العلوم الباقية يبحث عن اشياء لا احتياج اليها في هذا
العلم ولا تعلق له بها فلا يكون متاخرا عنها   مطلقا [illegible] وغايته معرفة احكام الله لتحصيل
السعادة الابدية بامتثالها   لما فرغ من تعريف اصول الفقه وهو احد الامرين الذين
وجب تقدمهما على الشروع وذكر حكم معرفته وبين مرتبته شرع في الامر الاخر من الامرين وهو بيان
غايته والغرض المطلوب منه فاعلم انه لما كان لكل شيء غاية البتة كما سبق ذكره فنقول غاية الشيء

الماذاته

الما ذاته فلا يراد الا لذاته واما غيره فيراد لتحصيل ذلك الغير ونقول مثل ذلك في ذلك الغير فهو
ايضا اما ان يراد لذاته او لغيره وهكذا الى ان ينتهي الى امر يراد لذاته فهو غاية الغايات ومراد
بالذات وما وراء ذلك من المتوسطات مراد بالعرض وحيث يعلم ان اصول الفقه لما يبحث فيه عن
ادلة الفقه وكيفية استنباط الاحكام وشرائطه فلا يكون الغرض منه الا التفقه اي معرفة احكام الله
فلا يراد لذاته بل لغيره وهو التفقه وهو ايضا لا يراد لذاته بل الغرض المطلوب منه تحصيل شيء
وهو السعادة الابدية والخلاص عن شيء وهو الشقاوة السرمدية بامتثال الاوامر واجتناب النواهي
وهذا هو الغرض المطلوب لذاته وايضا الغرض المطلوب منه الترقي من حضيض التقليد الى ذروة
الموجب للتفاخر في الآخرة والاولى وهذا مما لا يطيقه البيان ولا يسعه اللسان كما شهد به الاعتبار
وينادي به الآيات والاخبار وانما يترتب الغرض المطلوب منه عليه اذا استعمل هذا العلم فيما وضع
لاجله وهو البحث والاستنباط المذكورين حتى انه اذا لم يستعمل في ذلك اما لعدم القدرة او غير
ذلك من الاسباب فلا يترتب عليه تلك الثمرة   ومباديه التصديقية من الكلام واللغة
والنحو والتصورية من الاحكام   المراد بالمبادي ما يتوقف عليه المقاصد وهي قد يكون
تصورية كتصور اطراف مسائل العلم مثلا الامر حقيقة في الوجوب مقصد من مقاصد الاصول
ويتوقف التصديق به على تصور المراد بالامر والحقيقة والوجوب بل على المراد باللام الداخل على الاول
ولفظة في الداخلة على الاخير وهكذا الى غير ذلك ومنها ايضا تصور اطراف مقدمات الدليل
وقد يكون تصديقية وهي مقدمات تتالف منها الدلائل وهي قد يكون بينة بنفسها غنية عن
البيان وهي العلوم المتعارفة ككون الكل اعظم من الجزء وقد يحتاج الى البيان لكن تستعمل في
العلم مسلمة فان كان ذلك من غير تشكيك وانكار فاصول موضوعة والا فمصادرات وان
لم يكن الاستعمال على وجه التسليم بل يكون للاثبات فتلك المقدمات تعد من المسائل اذا تقرر
ذلك فنقول لما كان لكل علم مبادي تصديقية ومبادي تصورية كما عرفت فبين المصنف ان المبادي
التصديقية لهذا العلم من الكلام والعربية والنحو والتصورية من الاحكام ونظهر لك مما قررناه
فبيان مرتبته كون هذه العلوم من المبادي فلا يحتاج الى اعادة البيان واما كون الاحكام

مبادي تصورية له فبيانه انه لما كان الناظر في هذا العلم انما ينظر في المسائل التي هي طرق
الفقه اجمالا فلا بد من تصور اطرافها التي من جملتها الاحكام فتصير موقوفا عليها والمراد
بما في كلام المصنف هنا ما هو اعم من الاحكام الشرعية نعم يستفاد ارادتها خاصة من لفظة
من التبعيضية وكذا منها يستفاد التبعيض في السوابق وايضا المراد تصورها لا التصديق
بها اذ هو غاية الفقه العلم الموقوفة عليه المستفادة من الادلة فليس من المبادي التي يتوقف عليها
العلم للزوم الدور نعم لو اريد بذلك اثباتها على سبيل الاجمال كما هو المعلوم بالضرورة
فلعدها من المبادي وجه وفيه ايضا ما فيه وفي انحصار المبادي التصورية في الاحكام نظر
اذ في جميع حدود ما شيا تشتغل في هذا العلم المتوقف عليها المقاصد من حد الموضوع واجزائه
وجزئياته اذا وجدت وحد اعراضه الذاتية الى غير ذلك الا ان يقال الاحكام لما كانت شائعة
في جميع المسائل ولم يكن البواقي بهذه المثابة اذ هي مخصوصة بالبعض فلذا اشار اليها منفردة
واكتفى في البواقي بذكرها مع المحتاج اليها من المسائل   الا الادلة عامة وموضوعه طرق
الفقه على الاجمال ومسائله المطالب المثبتة فيه   بيان موضوع هذا العلم ومسائله
مسبوق بمعرفة مطلق العلم ومسائله فموضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية والعرض
الذاتي ما يعرض الشيء ويلحقه لذاته كالتعجب للناطق او لجزئه المساوي كالتعجب الفاصل للانسان
او الاعم كالحركة بالارادة له او لعرض يساويه كالضحك للناطق باعتبار التعجب واما مسائله فهي
المطالب الجزئية المستدل عليها فيه وبعبارة اخرى هي قضايا مخصوصة تثبت في ذلك العلم
محمولاتها لموضوعاتها ثم نقول موضوع هذا العلم ادلة الفقه وهي الكتاب والسنة والاجماع
والعقل واما الاستصحاب فان اخذ من الاخبار فيدخل في السنة والا فيدخل في العقل
واما القياس فليس من مذهبنا وانما يكون هذه الادلة موضوع هذا العلم على الاجمال اذ
البحث عن عوارضها من حيث انها ادلة الاحكام الشرعية في الجملة لا من حيث انها ادلة
على الاحكام المخصوصة كما عرفت سابقا فالبحث عن جواز نسخ الكتاب وعدمه ونسخه بالخبر وعدمه
وجواز نقل الخبر بالمعنى وعدمه وامثال ذلك بحث عن عوارض جزئيات الموضوع وكذا   ذاته

البحث

البحث عن ان المحكم مقدم على المتشابه والنص على الظاهر بحث عن عوارض جزئيات الموضوع وكذا
البحث عن احوال العام والخاص والمطلق والمقيد والمجمل والمبين والبحث عن ان الامر للوجوب وعدمه
وللفور وعدمه وللمرة وعدمها بحث عن اجزاء الموضوع والبحث عن جواز النسخ قبل حضور وقت
العمل مثلا وعدمه بحث عن عوارض العوارض الذاتية ثم انه بعد ما فصلنا العرض الذاتي وظهر انه
اعم مما هو عارض الشيء بنفسه يندفع ما اورد على عبارات القوم حيث ساعوا وخصصوه بذلك من انه
يلزم على هذا خروج اكثر مسائل العلم عن موضوعه لانها اما انواعه او اعراض الذاتية ووجه الاندفاع ظاهر
واما مسائله فهي القضايا المخصوصة المثبتة فيه كقولنا الاجماع حجة والامر يقتضي الوجوب وامثال ذلك
فهي ليست الا امور لاحقة بالموضوع من حيث لحوقها له   والدليل ما يفيد معرفة العلم بشيء اخر
اثباتا او نفيا والامارة ظنا   لما ذكر ان اصول الفقه هو مجموع طرق الفقه من الادلة والامارات
والكيفيتين المذكورتين توجه عليه ان يبين المراد بالدليل والامارة في عرفهم فنقول الدليل لغة يطلق
على الدال وهو الناصب للدليل وقيل هو الذاكر له وقد يطلق على ما فيه دلالة وارشاد وكذا ذكر المصنف
في النهاية وهو في الاصطلاح على ما اختاره هنا ما يفيد معرفة العلم بشيء اخر اثباتا او نفيا وهو
تعريف بحسب غاية المقصودة منه ولا اختار ذلك دون ما هو مشهور في السنتهم كما سنذكره فالمراد
بالعلم بشيء اخر المفاد من معرفة التصديق به اما اثباتا كمعرفة المصنوعات المفيدة للحكم بوجود الصانع
او نفيا كمعرفة الشمس في النهار المفيدة للحكم بنفي الليل فارادة التصديق من العلم يخرج الحد عن الحد
وكذا كل ما يفيد معرفة تصور شيء اخر لا التصديق به وينتقض عكسا لخروج الدليل الثاني في الدليل
هو من افراد المحدود عنه اذ لا يفيد معرفة ما تفيده معرفة الدليل الاول لاستحالة تحصيل الحاصل والتخيير
لكونه منافيا للمفروض الا ان يقال المراد الافادة بفرض قطع النظر عن شيء اخر والعلم والمعرفة هنا
بمعنى واحد وفرق بعض بان العلم ما يتعلق بالماهيات المركبة والمعرفة ما يتعلق بالحقائق البسيطة ومن
لهذا يقال عرفت الله ولا يقال علمت الله واخرون جعلوا المعرفة ما يتعلق بالجزئيات والعلم ما
يتعلق بالكليات واما الامارة فقد اشار الى تعريفها بعطفها على الدليل فالمعنى حينئذ الجزء الاول كما يكفي
اخر بانها ما يفيد معرفة ظن شيء اخر اثباتا او نفيا والمشهور في تعريف الدليل المصطلح بين الفقهاء
والاصوليين كالحاجبي وغيرهم انه ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري وذكروا

لفظ العلم بانه يتوصل الى العلم بمطلوب خبري كما قال بعضهم للاحتراز عن خروج امارات الفقه بناء على اطلاق
الدليل على طرق الفقه مطلقا وقيد الامكان ليدخل الدليل المغفول عنه اذ لا يعتبر فيه التوصل بالفعل حتى انه لو لم
ينظر فيه احد لا يخرج عن كونه دليلا واحترز بصحيح النظر عن النظر الفاسد بحسب المادة او الصورة فانه لا
يوصل به الى المطلوب الا على سبيل الاتفاق والمراد بالنظر فيه ما يشمل النظر في نفسه وفي صفاته واحواله فيشمل الدليل
المفرد الذي يتوصل بصحيح النظر فيه وفي احواله الى مطلوب خبري كالمصنوع المتوصل به الى الحكم بوجود الصانع
وقيد الخبري لاخراج الحد ومن اخذ لفظ العلم في التعريف فلا بد له من اخذ الظن في تعريف الامارة
بان يقول الامارة ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى الظن بمطلوب خبري هذا كله عند الاصوليين واما
عند اهل الميزان فالدليل وهو المسمى بالحجة ايضا قولان اي قضيتان معقولتان او ملفوظتان فصاعدا
يكون عنه قول آخر وتوحيد الضمير للاشعار بان الاعتبار بالهيئة التركيبية الحاصلة للقولين جميعا
لا لكل واحد منفردا وان كان له مدخل في الجملة في الايصال وذكر فصاعدا لتناول القياس المركب وتعميمه
هذا التعريف غير مختص بالقياس البرهاني بل يشمل الامارات من الاستقراء والتمثيل وباقي الصناعات
وكذا يشمل قياس المساواة الا ان ابدل قوله يكون عنه قول آخر بقوله يستلزم لذاته قولا آخر خرج الاستقراء
والتمثيل والصناعات الاربع وكذا قياس المساواة لعدم الاستلزام في الاولى لامكان تخلف
مدلولها عنها وعدم كون الاستلزام لذاته في الاخير لاحتياجه الى مقدمة غريبة وتقييد القول بالآخر احتراز
عن كل قضيتين اذ يستلزم مجموعهما احديهما لاستلزام الكل الجزء الا ان يقال المراد انشاء قول آخر وليس كل
قضيتين كذلك وبذلك يندفع ايضا ما قيل انه منقوض بالقضية المركبة المستلزمة لعكسها او عكس نقيضها
كالحينية كما يمكن دفعه ايضا بان المراد بالقولين في التعريف قضيتان مستقلتان لا مثل القضية المركبة
هذا ثم شيء آخر ينبغي التنبيه عليه وان كان خارجا عن الفن الا انه يناسب البحث عن الدليل عند اهل الميزان
وملخصه انه ان اريد بالامارات الخارجة عن هذا التعريف المفردات التي هي دليل عند الاصولي كالغيم
الذي يحصل منه الظن بالمطر وكون مركب القاضي محاطا بالخدام الذي يحصل منه الظن بكون القاضي داخلا فيه الى غير ذلك
من المفردات فظاهر انها خارجة عن التعريف باخذ القولين فيه لا بقيد الاستلزام وان اريد بها
المؤلف من المقدمات الظنية كما هو الظاهر نحو مثل الظنيات او الشعريات من الصناعات على شكل
جلي كيف لا واستلزام قياس صحيح الصورة النتيجة قطعي لا شبهة فيه ولذا ترى المنطقيين مع اخذهم

قيد الاستلزام

قيد الاستلزام في التعريف جعلوه شاملا للصناعات الخمس فان قلت صحة شمولها لها انما هي باعتبار
اشتراطهم في الاستلزام تسليم المقدمات حيث قالوا متى سلمت احترازا عن غير البرهان نعم هذا يخرج الامارة
عن التعريف الذي نقلنا عنهم لخلوه عن هذا القول لكن الظاهر ان اخذهم هذا القول انما هو للاشارة
الى ان المقدمات القياس عما هو قياس لا يشترط ان يكون مسلمة في الواقع بل يكفي فيها فرض التسليم والا لما
المقدمات لا مدخل لها في اللزوم كما لا يخفى واعلم ان ما ظهر من كلام بعضهم ان الدليل عند الاصوليين
انما يطلق على المفردات فقط فيقولون العالم دليل على اثبات الصانع على خلاف المنطقيين فانهم يطلقون
الدليل على القضايا كما ظهر من تعريفهم فهو على فرض التسليم انما يكون على الظاهر من كلامهم والا في الواقع
لا بد للدليل من مقدمتين لانه من حيث التوصل به الى ثبوت الحكم به للمحكوم له لا بد من استلزام المحكوم به
الذهن منه اليه ولا بد ايضا من كون المستلزم ثابتا للمحكوم عليه ليلزم من ثبوته له ثبوت اللازم اي المحكوم به له
وذلك لا يتم الا بمقدمتين احديهما مشعرة بالاستلزام وهي الكبرى والاخرى بثبوت الملزوم للمحكوم عليه
وهي الصغرى ثم ان اعتبار المقدمتين عند المنطقيين يظهر من صريح كلماتهم وعند الاصوليين يستخرج من
اطراف كلماتهم كما ان في تعريف المشهور الذي نقلناه عنهم اعتبار ذلك من صحيح النظر وفي تعريف المصنف بلفظ
من اعتبار معرفة جميع مقدماته واحواله وما فيه مع معرفة نفسه هذا ثم ان الدليل ينقسم الى لمي واني
فالاول الاستدلال بالعلة على المعلول والثاني بالعكس او الاستدلال باحد المعلولين على الآخر والقسم
الاخير مركب من الاولين فان وجود احد المعلولين دليل على وجود علته بالطريق الثاني ووجود علته
يدل على وجود معلولها الآخر بالطريق الاول والظاهر ان لفظ الدليل كما يستعمل في هذا القسم الاعم
يستعمل تارة في خصوص القسم الثاني منه اي الاستدلال بالمعلول على العلة فذلك اذن مشترك لفظي بينهما
والعلم لا يحد والا لزم الدور اختلفوا في تحديد العلم فالمشهور وعليه جمهور المتكلمين انه يحد وذهب
جماعة منهم المصنف الى انه لا يحد ثم القائلون بعدم التحديد اختلفوا في وجهه فقال جماعة منهم باستحالته
عنه لانه بديهي والحد لا يرد الكسبي اما بداهته فللعلم الاولي بان كل احد وان لم يكن من اهل النظر له
علم بانه موجود وهذا العلم الجزئي يتحقق في ضمنه العلم المطلق فثبت بداهته واما عدم احتياج البديهي الى
التحديد فهو بديهي وجماعة اخرى قالوا باستحالة تحديده لاستلزامه الدور الباطل كما استدل اليه المصنف
رحمه الله واستدل الرازي على استحالته بان العلم لو كان حدوثا لكان المعرف له اما نفسه او غيره والقسمان

انقسام الدليل الى اللمي والاني

بالطلان فيكون معرفا باطل اما البطلان فظاهر واما بطلان القسم الاول من قسمي الثاني فلان المعرف للشيء
يجب ان يكون متقدما على المعرف في المعرفة واجلى منه والشيء يستحيل ان يكون متقدما على نفسه في
المعرفة واجلى منها واما بطلان القسم الثاني فلان ذلك الغير لا يعرف الا بالعلم لان ما عدا العلم لا يعلم
الا به فلو كان معرفا للعلم كان كل واحد منهما معرفا لصاحبه وهو دور محال لانه يستلزم كون كل منهما اعرف من الآخر واخفى
وذلك ملزوم لكون كل منهما اعرف واخفى من نفسه وهو محال والمص في النهاية قرر الدور بتعريض القسم الثاني فقط
من قسمي الثاني بناء على ظهور بطلان القسم الاول ويمكن ان يجاب عن الوجهين بجواب واحد بعد اختيار القسم الثاني
من قسمي الثاني في الوجه الثاني بان يقال ان العلم كما هو ظاهر تارة باعتبار تعلقه بشيء واخرى باعتبار تعلقه بشيء آخر
المراد بالعلم في الوجه الاول وهو علم كل احد بوجوده فكذا في قولكم ما عدا العلم لا يعلم الا به ان كان بالاعتبار
الاول فظاهر انه ليس كذلك بل ليس الا انه يتعلق بالوجود كما في الوجه الاول وبما عداه كما في الوجه الثاني وان كان
بهذا الاعتبار فهو مسلم كما اعترضنا به لكن لا يلزم منه استغنائه عن الحد ولا استحالة التحديد للزوم
الدور اذ هو بهذا الاعتبار لا يراد به الا حصوله على وجه مخصوص ومطلقه حصول الشيء في العقل
بل يبقيا مستغنيا عن الحد فالتحديد انما يكون باعتبار تعلق التصور بالحد وهو يحصل بالاعتبار
الاول للعلم المحدود ولما فرضنا تعريفه بغيره فمعرفة ذلك الغير هو العلم بالاعتبار الثاني ولا شك في تغايرهما
بالاعتبارين فلا يلزم الدور المقتضي لاستحالة التحديد وبالجملة فحصل الجواب عن الوجهين ان المراد بالعلم
في الوجه الاول وهو علم كل احد بوجوده وكذا في الوجه الثاني وهو ما يتوقف عليه ما عدا العلم هو حصوله
ونحن نتكلم في تصوره بمعنى كونه متصورا ولا شك في تغايرهما فلا يصح الوجه الاول منعا عن الاحتياج الى
التحديد ولا الوجه الثاني عن امكانه وبعد ما ذكرنا في تحقيق المقام لا يرد ما اورد المص في النهاية
من النظر في المرام وهو ان هذا العلم من جملة ما يندرج تحت ما عدا العلم فهو ايضا يعلم بالعلم لكن العلم يعلم
فيلزم الدور اذ نحن نقول انه لا معنى للعلم بما عدا العلم الا حصوله متعلقا بذلك مع ان ما يتوقف عليه هو تصور العلم
بالمعنى المذكور فلا يرد ايضا ما ذكر المص بعد الايراد المذكور من قوله وحصول العلم لا يراد به الحصول الخارجي
بل الذهني وهو عين التصور اذ بعد تسليم ذلك وعدم القول بان التصور اخص من الحصول من جهة التعلق
نقول المراد كما عرفت بما الاتراد هو كون العلم متعلقا بالمتصور لا عين تصوره هذا ولما وعدنا في مقام بيان
التعريف الاصطلاحي ففقه ان نذكر بعض الحدود للعلم فنقول القائلون بالتحديد عرفوه بتعريفات

على اصطلاح الحكماء وهي صورة حاصلة عند المدرك وحصولها عنده فالاول هو تعريف من قال بان العلم
من مقولة الكيف والثاني تعريف من قال بانه من مقولة الاضافة وربما عرف بانه قبول الذهن لتلك الصورة
الحاصلة فعلى هذا يكون من مقولة الانفعال هذا كله بناء على ما هو المشهور من الفلاسفة والمحققين من المتكلمين
كالمحقق الطوسي رحمه من ان العلم بالشيء يستلزم وجوده في الذهن واما على ما عليه جمهور المتكلمين من ان
العلم ليس الا تعلق او صفة ذات تعلق بالمعلوم بها ينكشف عند العالم فلا يكون الا من مقولة الاضافة
لعدم صورة في الذهن حتى يصير من مقولة الكيف ولعدم قبول الذهن لصورة كي يكون من مقولة الانفعال
واما تعريفه باصطلاح الاصوليين فهو انه صفة توجب لمحلها تمييزا لا يحتمل النقيض وللاحتراز عن دخول
الاحساس غيره بعضهم فقال انه صفة يتجلى بها امر معنوي لمن قامت به واعترض على التعريف الاول
بان التصور والتصديق ليس الا التمييز المذكور فلا يكون التعريف شاملا لشيء منهما والتزام ذلك لا يخ
من سماجة فالاولى تغيير التعريف بانه تمييز لا يحتمل النقيض ويشمل قسمي العلم اما التصور فلانه ثبت من ان
التصورات لا نقيض لها واما التصديق المراد منه اليقيني فلصدق عدم احتمال النقيض فيه وعلى
التعريف اعتراضات اخر لم نتعرض لذكره ولا لجوابه عنه احترازا عن زيادة تطويل الكلام الموجب لخروج الكلام
عن مقتضى المقام والله الهادي الى السلوك في سبيل المرام . والنظر ترتيب امور ذهنية ليتوصل
بها الى آخر لما كان الدليل عنده ما افاد معرفة العلم بشيء آخر وظاهر ان هذه الافادة انما هي بطريق
النظر حاول تعريفه فعرفه بالتعريف المذكور وادعى في النهاية انه اجود التعريفات وهو الذي قاله في كتبه
الكلامية ووجه الاجودية انه لما كان كل مركب صادر عن فاعل مختار لا بد له من علة مادية وعلة صورية
هما داخلتان فيه ومن علة فاعلية وعلة غائية هما خارجتان عنه وقد يعرف الشيء بالقياس الى علة واحدة
او علتين او ثلث وكلها على حرف بالعلل الاربع مثل النظر للمعرف بهذا التعريف كان الكامل واجود تعريفا
من باقي الاقسام ولا يذهب عليك انه ليس المراد من التعريف بالعلل الاربع ان يكون هي نفسها معرفة لانها
مباينة للمعلول بل المراد انه تؤخذ المعلول بالقياس الى العلل محمولات عليه فيعرف بها وبيان اشتماله على العلل
ان الامور الذهنية بمنزلة المادة لانها انما يحصل منها والهيئة المخصوصة العارضة لتلك الامور بسبب
التقدم والتأخر بمنزلة الصورة والتوصل بها الى الآخر هو الغاية واشار الى الفاعل في قوله ليتوصل ان
قرئ بصيغة المعلوم وان قرئ بصيغة المجهول فيفهم منه ومن الترتيب التزاما كما كان دالا على الهيئة التي

بجامع مجرى الصورة ابخ الترا مية من باب دلالة العلة على المعلول الا انها لما كانت اقوى من دلالة المعلول
على العلة ومنها دلالة الترتيب على الفاعل اذ العلة المعينة تدل على معلول معين والمعلول المعين لا يدل
الا على علة ما فعبر بعضهم تلك الدلالة بالمطابقة على انها كالمطابقة في الظهور وبالجملة فهذا التعريف شامل
للنظر في التصورات والتصديقات سواء كانت علوما او ظنونا او جهالات اذ النظر جار في الجميع فان الامور
الذهنية تشمل المعاني المفردة الذاتية والعرضية المتعانقة منها الحدود والرسوم والقضايا اليقينية والظنية
والجهلية ومرادنا بالظنية ما يشمل الشكية والوهمية وبقوله ليتوصل بها الى آخره يتميز النظر عن غيره من الامور
المرتبة وبما ذكرنا سابقا من ان الدليل لا يتم الا بمقدمتين تعلم ان ثبوت حصول المطلوب بالنظر لموضوعه
او سلبه عنه اقتضى المقدمتين من انواع القضايا الثلثة فيستفاد من القضايا اليقينية اليقين ومن الظنية
الظن ومن الجهلية الجهل المركب فما يستفاد منه اليقين يسمى بالدليل على اصطلاح الاخص وما يستفاد منه الظن
يسمى بالامارة كما عرفت سابقا   والظن اعتقاد راجح يجوز معه النقيض ومرجوحه الوهم والشك سلب
الاعتقادين والجهل عدم العلم والمركب كل مع اعتقاده   الاعتقاد هو حكم الذهن بامر على امر آخر
فاعلم ان مختار القوم جعل الاعتقاد جنسا شاملا للعلم والظن والجهل المركب واعتقاد المقلد خلافا للمتكلمين   في بيان الاعتقاد
حيث جعلوه نوعا مباينا للاولين وجنسا شاملا للاخيرين ومال اليه بعض محقق المتاخرين وفاقا للحاجبي
فجعل المقسم في كلا الذكر النفسي اي النسبة التي هي مورد الاثبات والنفي من حيث ملاحظتها منها المخصوص
احدهما اولا على التعيين فيخرج الشك والوهم واعترض عنه بعض شراح كلامه بان الاعتقاد غير شامل للشك
والوهم فلا يصح جعله مقسما لهما كما فعل القوم فاجيب بان التمسك بمثل ذلك لا يجدي من شيء فان للقوم ان
ان يقولوا مرادنا بالاعتقاد ما يشمل حكم الذهن بامر مردد على امر آخر على سبيل الترديد وعدم التعيين ويصح
جعلهما طرفين في الاعتقاد ولذا تراهم يقيدون الاعتقاد في تعريف الظن بالراجح لخروج الشك وبالجملة
فالصواب عند التصريح ما ذهب اليه القوم فالظن اعتقاد راجح يجوز معه النقيض فالاعتقاد بمنزلة الجنس شامل
للاقسام المذكورة وتقييده بالراجح يخرج الشك وكذا الوهم بناء على جعلهما من الاعتقادات وبقوله يجوز معه
النقيض يخرج به العلم والجهل المركب واعتقاد المقلد والمراد بجواز النقيض في اعتقاد المعتقد ولو بحسب التقدير اي
بحيث لو تفطن والتفت الى نقيض المظنون لجوزه عند ذلك والظن منقسم الى الصادق وهو المطابق وكاذب وهو ما
ليس بمطابق وهو لا يستلزم تحقق الوهم في طرف المقابل وكذا العكس فالنسبة بينهما التضايف فلا يعقل احدهما

عند الشعور بالاخر اذ كثيرا ما يكون احد المتضايفين مشعورا به مع الغفلة عن الاخر على وجه التفصيل واما
الشك فتفسيره بسلب الاعتقادين وفيه مسامحة لانتقاضه بالغافل عن الشيء فانه غير معتقد بشيء من الطرفين ولا يصح
لا يلائم جعله قسما من الاعتقاد اذ المقسم انما يعتبر وجوده في الاقسام فالاولى التعبير بتساوي الاعتقادين كما قيل
ليندفع المحذوران واما الجهل فالبسيط منه عبارة عن عدم العلم مطلقا والمركب هو عدم العلم حقيقة لكن
مع الاعتقاد بوجوده فالمعنى الاول اعم من الثاني لعمومه لان لا تتم تصورات وتصديقات بخلاف الثاني فانه
لا يكون من التصور المحض ثم ان ما ذكرنا من ان الاعتقاد جنس للعلم فانما هو باعتبار ارادة معناه الاخص
وهو المشهور بين القوم والظاهر من كلمات الفقهاء والمتكلمين عند الاطلاق وهذا لا ينافي ما عرفت به انفا
على اصطلاح الحكماء والاصوليين حيث ارادوا منه معناه الاعم فتبصر   والاعتقاد الرجحان جنس الاعتقاد
الراجح الخالي عن الجزم   قد عرفت ان جنس المذكورات جميعها هو مطلق الاعتقاد لكن بناء على كون
الشك ايضا منه وتقييده بالراجح فيعرف الظن مثلا للاخراج فيصير بالنسبة الى ما عبر فيه الرجحان كالاعتقاد المذكور
جنسا بعيدا ويكون الجنس القريب هو الاعتقاد الراجح وذلك البعيد بالنسبة الى المحصل القريب بعد ثم انه
باضافة مطلق الاعتقاد بشيء يحصل له نوع خصوصية من حيث تعلقه به وهو بهذا الاعتبار ايضا لا
يخرج عن كونه جنسا للمقسمات المذكورات فهو اذا اعتبر ملاحظا معه ذلك التعلق فلا بد في اعتبار
المذكورات اخص من ذلك لتحقق الجنسية واليه اشار المصنف بقوله والاعتقاد الرجحان جنس
للاعتقاد الراجح الخالي عن الجزم بيانه انه لما كان الرجحان تارة شيئا في نفسه كوجود شيء عند حصول
اكثر مقتضياته ودفع اعظم موانعه وتارة يكون للاعتقاد فيكون وصفا له فحينئذ يتعلق الاعتقاد
برجحان شيء ويعم فرض انقسامه الى جميع اقسامه التي من جملتها الظن وهو الاعتقاد الراجح الخالي
عن الجزم فيصير ذلك الاعتقاد المتعلق بالرجحان جنسا للاعتقاد المذكور اي الاعتقاد الراجح وهو
جنس للظن ولكن الخلو عن الجزم فصله المميز له عن شاركه في ذلك وبعبارة اخرى الاعتقاد المضاف
الى الرجحان المتعلق به جنس للاعتقاد المتصف به لان المراد به اولا المطلق وثانيا المقيد وهذا انما
يكون عند اتحاد المتعلق اي يكون ما تعلق به الاعتقاد الراجح هو الرجحان المتحقق كما علم مما ذكرنا
انشاء الله تعالى ويستجمع العلم الجزم والمطابقة والثبات والمنتقض بالعاديات لحصول الجزم
وامكان النقيض باعتبارين   بعدما عرفت ان مطلق الاعتقاد جنس للمذكورات سابقا
فيلزم احتياج كل واحد منها الى مميز يميزه عما عداه المشاركة له في الجنس المذكور فالعلم الذي من جملتها
يحتاج الى تقييد جنسه بالجزم لخروج الظن وبالمطابقة لخروج الجهل وبالثبات لخروج اعتقاد المقلد

فخرج بقيد الجزم والمطابقة والثبات واورد عليه بانه منقوض بالعلوم العادية ككون الجبل لم ينقلب
ذهبا والبحر لم ينقلب دما والاواني التي في بيوتنا عند غيبتنا عنها انقلبت اناسا مفضلين في الهندسة
محققين في العلوم فانه لاشك في ان الاعتقاد بالمذكورات داخل في العلم مع ان الجزم المعتبر فيه غير
حاصل فيها لامكان حصول نقيضها نظرا الى كمال قدرة الله وعمومها واجاب المصنف عنه
بمنع عدم حصول الجزم فيها ولو عادة مع تسليم امكان نقيضها بالذات نظرا الى القدرة عقلا
وعدم تنافي الاعتبارين لا يتوقف عبارة ما ينفيه الاعتقاد والحاصل ان الجزم هنا انما نشأ من استمرار
العادة فامتناع النقيض انما باعتبار ذلك واما امكانه فباعتبار ذات المذكورات بذاتها والامكان
الذاتي لا ينافي الامتناع الغيري وقد يظن منافاة تجويز النقيض وامكانه باعتبار الجزم بحكم من
الاحكام ولو باعتبار اخر وحينئذ لا يفيد تغاير الاعتبارين فمن الحقيقة اطلاق العلم على ما هو
من هذا القبيل لا يكون الا مجازا بل هو ظن ليس الا لان تسميته قريبا من العلم لاستناده الى
العادة الجارية المستمرة اطلق اسمه عليه وبعد ما ثبت كونه خارجا عن العلم فلا احتياج الى خروجه
الى الجواب المحتمل فيه الخطأ والصواب والجواب انه مناف لما حكم به الضرورة من حصول العلم بالكليات
والجزئيات اذ مطلق تجويز النقيض حاصل فيها ايضا فالتحقيق ان حكم الذهن بشيء على شيء
وهو المراد بالاعتقاد كما اسلفناه اما ان يكون مستندا الى امر يوجبه من عادة او حس او غيرها
من الموجبات او لم يكن مستندا الى ذلك والمراد بالعلم هو القسم الاول والقسم الثاني منحصر
الى الظن والتقليد والجهل المركب وانحصر ان القسم الاول لا يحتمل النقيض بحكم في الواقع بمعنى
ان الحاكم به لا يجوز نقيضه في وقت كونه بنفسه مستندا الى الموجب فلا يثبت منافي الجزم به واما
امكان النقيض بالنظر الى القدرة القادر المختار الفعال الموجب لخرق العادة الذي ليس بجزئية كلامنا
فهو خارج عن المقال وليس بقادح في الامتناع العادي الذي كلامنا فيه بل انما يقدح فيه الاحتمال
العادي ايضا مع قطع النظر عن القدرة المقدسة وهذا كما في الحكم الغير المستند الى الموجب
كالاقسام الثلثة المذكورة فتفطن

الفصل الثاني في الحكم الشرعي الحكم خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير او الوضع

اختلف الاشاعرة في تعريف الحكم فاعرفه
به الغزالي وهو المشهور بينهم هو بعض ما ذكره المص وهو قوله خطاب الشرع المتعلق بافعال

المكلفين

المكلفين وهذا عندهم تعريف لمطلق الحكم اذ لا حكم للعقل لديهم ونحن انما عرفنا
بهذا تمييزا الحكم الشرعي والخطاب لغة توجيه الكلام الى الغير للافهام ثم نقل في عرف
الاصوليين الى الكلام الموجه كما هو المراد هنا لتصريح جماعة منهم به خلافا للبعض حيث
قال انه لا حاجة في التعريف الى نقله الى هذا المعنى بل يكفي الا الخطاب يراد به معناه الاصلي
ويقال ان الحكم الشرعي هو توجيه الكلام النفسي نحو المكلف باقتضاء الفعل منه او تركه
او تخييره بينهما هذا كلامه وانت خبير بعدم امكان توجيهه اما اولا فلثبوت نقل الخطاب
الى الكلام الموجه لتصريح ائمة هذا الفن فصارت حقيقة عرفية فيما بينهم عليك ان لا يتبادر
منه غيره سيما في مقام التعريف فعلى هذا ما ذكره ثانيا من ان النقل خلاف الاصل سيما
في التعريفات فمقيد بقدر الحاجة لا يخفى ظهور فساده واما ثانيا فلتوقف صحة ما ذكره
على ثبوت الكلام النفسي وهو غير معقول عند المحققين فتامل وقيل الخطاب
اللفظ المفيد الذي يقصد به افهام من هو متهيئ لفهمه هكذا قال في النهاية وسكت
عن رده وقبوله وهذا غير مناسب لمذهب الاشعري بل المناسب له حمل الخطاب على الكلام
النفسي اذ اللفظ دال على الحكم لا نفسه كما استراح به عما ورد عليهم في تعريف الفقه بالعلم
بالاحكام عن الادلة من لزوم اتحاد الدليل والمدلول والوجه ان الخطاب النفسي حاصل من الخطاب
اللفظي وباضافة الخطاب الى الشرع خرج خطاب من سواه اذ لا حكم الا لله ولا امر الا له واما الرسول
صلعم فما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فوجوب طاعته وكذا طاعة الامام والسيد انما هو بايجاب
الله تعالى وبقوله المتعلق بافعال المكلفين يخرج عنه ما عداه ولا يستقيم التعريف بعد من وجهين اما
اولا فلانتقاضه عكسا بخروج بعض افراد المعرف عنه كخواص النبي صلعم كوجوب قيام الليل وعدم وجوب
النفل وحق المكلف لخروج غير الخواص ايضا كالصلوة والصوم والحج اذ لم يتعلق الخطاب فيها بكل
الافعال فالانتقاض هنا من جهة وجه النقل فقط وبالجملة الخطاب المضاف والمحلى باللام
للعموم عند المحققين فالتعريف يستلزم خروج ما ذكرنا من افراد المعرف عنه واما ثانيا فلانتقاضه
طردا بدخول قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون وامثاله كقوله والله خبير بما تعملون وانها الناس
افراد المحدود يقينا مع صدق التعريف عليها بل انطباقه عليها اظهر لتحقق العموم هنا وبعيب

عن الاول من وجهين الاول ان الخواص وان كان تعلقها بالنبي ظاهرا الا انه يستلزم تعلقها
بمن سواه فيها بالنسبة اليه ص وجودا وبالنسبة الى ما سواه عدما وما قيل من انه على تقدير التعدد للحكم في
الخواص ففي اختصاص النبي ص بوجوب صلوة الليل حكمان وجوبها بالنسبة اليه وندبها بالنسبة الى الامة وكذا
في اختصاصه بالزيادة على الاربع اباحة بالنسبة اليه وتحريم بالنسبة اليها فالحكم المخصوص به انما تعلق به دون
غيره ففيه ان التعدد لا يقدح في تعلق الخاصة بغير من هي خاصة له من هذه الجهة فوجوب صلوة الليل
للنبي صلى الله عليه وآله انما تعلق بالامة باعتبار عدمه وهذا ليس الا من جهة اختصاصه ص بوجوده
والحكم الذي ثبت لهم هنا هو ليس من الجهة المذكورة كما لا يخفى والثاني ان المراد من الجمعين للجنس الا انه
على سبيل التجوز على طريقة قولهم فلان يركب الخيل وانما يركب واحدا منها انما كان المراد انه كونه متعلق
بهذا الجنس لا الجنس بما هو كلا يخرج التعريف الجامع للحكم خطاب الشرع المتعلق بجنس الفعل من جنس المكلف
وح لا يضر وحدة الفعل ووحدة المكلف واستعمال المجاز في التعريفات انما يجوز مع وجود
القرينة فلا يرد ما قيل انه يجل شر التجوز فتدبر واجيب عن الثاني بانه لما كان قيد الحيثية امرا معتبرا في التعاريف
فههنا ايضا حيثية التكليف معتبرة يعني تعلق الخطاب بافعال المكلفين في هذا التعريف انما هو من حيث التكليف
وظاهر ان تعلق الخطاب في لا تأتين بالاعمال ليس كذلك وقيل في الاية الاولى ان الخطاب فيها انما تعلق
بالافعال من حيث التكليف كيف لا وهي حكاية عن قول ابراهيم لقومه بعد كسر الاصنام اتعبدون
ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون وهي متضمنة للانكار عليهم في عبادة ما تنحتون اي لا ينبغي
لكم عبادة غير من خلقكم ولا شك ان الخطاب على هذا الوجه يتعلق بافعال المكلفين من حيث التكليف
فلاجل [illegible] زاد بعضهم على التعريف قيدا وهو قولهم من حيث الاقتضاء او التخيير كما اقتضاه انه راي المص
فاختاره هنا والمراد بالاقتضاء الطلب فيندرج فيه اربعة من الاحكام التكليفية وبالتخيير الاباحة
في خامسها كما ستعرف انشاء الله تعالى ولما لم يكن بعد هذا التقييد ايضا ظاهرا في شموله للاحكام المسماة
بالوضعية كالسببية والشرطية والمانعية كما يقال الدلوك سبب الصلوة والطهارة شرط لها والنجاسة
مانعة منها فان المذكورات احكام شرعية عند بعضهم بجعل الحكم شاملا لها حتى خلافا للمشهور بينهم مع عدم
التعريف عليها زاد بعضهم لدفع هذا النقض قوله او الوضع كما اقتفاه المص زاد الله بركاته وح يدخل
الاحكام الوضعية وتسميتها بالوضعية لوضع الشارع اياها متضمنة الاحكام التكليفية اذ لا معنى
لكون الدلوك سببا للصلوة الا وجوبها عنده وقس عليه البواقي الا الله تعالى وقضيا
قد يكون الوجود مع المنع من النقيض فيكون وجوبا او لا معه فيكون ندبا وقد يكون العدم مع

المنع من النقيض فيكون حراما او لا معه فيكون مكروها والتخيير الاباحة والوضع الحكم على الوصف بكونه
شرطا او سببا او مانعا وقد يرجع بنوع من الاعتبار الى الاول   تعلق الطرف يتعلق الحكم
الذي هو جنس للاحكام التكليفية والوضعية جميعا شرع في بيان انواعه واقسامه فالاقتضاء المذكور في
التعريف تولد منه اربعة منها وهي الايجاب والندب والتحريم والكراهة لانه اما ان يكون للوجود مع المنع
عن النقيض او لا معه او للعدم معه او لا والاول الاول والثاني الثاني والثالث الثالث والرابع
الرابع والتخيير اي التسوية بين الفعل والترك هو الاباحة والوضع كما يظهر من كلامه ينقسم الى ثلثة
اقسام لانه الحكم على وصف بكونه شرطا او سببا او مانعا كما عرفت انفا ولكنه للتعميم فيما ذكر بل يدخل
فيه مثل التكبير ركن في الصلوة والقراءة جزء منها وامثال ذلك ثم انهم اختلفوا في كون خطاب
الوضع حكما شرعيا فالمشهور بينهم كما قيل انه علامة له فعلى هذا لا يقدح في تعريف الحكم خروجه
واما من جعله حكما شرعيا باعتبار كونه مستفادا من الشارع او كونه مستلزما للحكم من الاحكام التكليفية
كالمص ره فلا بد له من اخذ قيد لا انه راجح كما فعل ويمكن ان يقال باعتبار الاستلزام المذكور ان
الاحكام الوضعية راجعة الى ما هو على سبيل الاقتضاء او التخيير والى هذا اشار بقوله وقد يرجع
بنوع من الاعتبار الى الاول لكنه بعيد جدا كما نبه عليه [illegible] ثم لا يخفى ما في عبارة المص
من المسامحة حيث قسم اقتضاء العدم الى الحرام والمكروه مع انهما موضوعان لهذا القسم من الاقتضاء
كما ذكرهما مع باقي الموضوعات متصلا بهذا الكلام فالحسن تقسيمه الى الحرمة والكراهة كما قسم القسم
الاخر وهو اقتضاء الوجود الى الوجوب والندب وقسم التخيير الى الاباحة وهذا مما لا يخفى بالمص [illegible]
الامر سهل   والواجب ما يذم تاركه ولا يرد المخير والموسع والكفاية لان الواجب في المخير
والموسع الكلي وفي الكفاية فعل كل واحد يقوم مقام الاخر فكان التارك فاعلا ويراد في
المخير لا الى بدل   بعدما ذكر تعريف الحكم الشرعي واقسامه لا بد له من ذكر تعريف متعلقات
تلك الاقسام من حيث كونها متعلقات وقدم تعريف متعلق الايجاب وهو الواجب لكون
تعلقه بالوجود حتما فنقول الواجب لغة الثابت وانه يطلق على الساقط الظني الوجوب بمعنى الثبوت
والسقوط فالاول مثل قوله ع اذا وجب المريض فلا تبكين عليه باكية والثاني كقوله تعالى فاذا وجبت
جنوبها اي سقطت واصطلاحا فهو ما عرفه المص به انه ما يذم تاركه وستعرف المراد بالذم

فانقسم الفعل الى الحسن والقبيح وهذا التعريف هو بعينه ما ذكره القاضي ابو بكر الباقلاني فانه زاد عليه قوله
شرعا على بعض الوجوه والتقييد بكونه شرعا لعدم ثبوت حكم العقل عنده والمراد بما ثبت عنده ذلك
المخصص عنده العين والسقط من البين وبكونه على بعض الوجوه لادراج الواجب الموسع والمخير والكفاية
فانها من افراد المحدود يقينا مع كونها خارجة عن الحد لولا التقييد المذكور وبعد اعتراض بعض
متناولها اذ الموسع يذم تاركه على وجه تركه في جميع وقته والمخير اذا اخل بجميع الافراد والكفاية
اذا تركه المكلفون باسرهم ولما لم يتم ذلك عند المصنف لورود النقض عليه بالواجبات بالنسبة
الى ذوي الاعذار حيث عذرهم لصدق ترتب الذم على تركهم لها على بعض الوجوه وهو كونهم
غير معذورين فيصدق الحد عليها مع كونها خارجة عن المحدود يقينا ولم يقبل الا عند ذات الاعذار
عند ذات المحدود تأمل الى لما يسقط وجوبه عنه في بعض الاحيان لورود ان ذلك يمكن في
الكفاية ايضا بل الموسع والمخير كما لا يخفى فاسقط ذلك القيد ايضا وادرج المذكورات بوجهين
الاول ان الواجب في المخير هو الامر الكلي الدائر بين افراده فاي منها اتى المكلف كان اتيا
بالمامور به فلا يبقى وجوب بالنسبة الى الباقيات حتى يصدق ان تاركها لا يذم وكذا نقول في
الموسع فان المامور به ايقاع الفعل في جزء من اجزاء الوقت المحدود شرعا وهو امر كلي يتحقق
في ضمن اي جزء كان وبعد التحقق لا يبقى وجوب اصلا ثم لو ترك المكلف الفعل راسا
في الموسع ولم يات بفرد من الافراد في المخير يذم بترك الامر الكلي واما الواجب على الكفاية فلما
كان سقوطه عن الكل انما هو بفعل البعض لحصول الغرض وهو وقوعه من مكلف ما فيقوم فعل
مباشره مقام فعل الباقين في حصول البراءة لهم عنه فلم يلزم كونهم تاركين له حتى يقال انهم
لا يذمون على ذلك ثم يرد النقض المذكور الثاني ان يزاد في الحد المذكور قولنا لا الى بدل
فح يسهل ادراج المذكورات في الحد ولا يلزم تكلف فيه كما كان في الاول ثم اقول
هذا انما يبتني على كون المراد بالواجب في الموسع والمخير فردا منه لا نفس الكلي كما هو ظاهر
ويرد على التعريف ايضا انه غير منعكس لخروج بعض الواجبات عنه كالركعتين الاخيرتين
من اربع الركعات المقصورتين في السفر بالنسبة الى المواطن الاربع مثلا وكذا ما زاد على

التسبيحة

التسبيحة الواحدة في الركوع والسجود وكذا ما زاد عليها في مقام القراءة وبالجملة
كلما كان التخيير بين الزائد والناقص فانه اذا اتى المكلف بادنى الفردين كان
اتيا بالواجب فيصدق الواجب على ما زاد من الزائد على الناقص مع انه لا يصدق
عليه ان تاركه لا الى بدل مذموم والجواب انه كيف لا يصدق عليه ذلك ونيابة الناقص
عن مجموع الزائد ثابت قطعا واعلم ان المراد بالتارك المضاف الى الضمير انما هو تاركه
ما يذم بتركه فان تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية سيما في اعتبار الحيثية في التعاريف
فلا يرد النقض بغير الواجب من موضوعات الاحكام الاربعة اذا كان تاركها تارك الواجب ايضا
فان تاركها لا يذم بتركها بل بتركه وح للقباح الدال المضاف قولنا عما تركه بعد قوله تاركه هذا
انه ان المراد بالذم المعتبر منه لا مطلقا كي يرد ان تارك المباح بل الحرام قد يذم كما اذا كان
التارك جاهلا او كافرا او لاستلزام الترك تفويت الغرض دنيوي له فبذلك يذم فيقال انه
هذا كان على المصنف ان لا يترك من الحد لفظة شرعا فلم يذكره فلم يبق مطردا ولا يذهب عليك
ان بعد ما ذكرنا من المراد بالذم يمكن القول بان تارك المندوبات ايضا مذموم بتركها كما لا يخفى
ويراد منه الفرض والمحتوم واللازم   الملاق المحتوم اللازم على ما يراد بالواجب متفق عليه
عند القوم بهذا الاعتبار مترادفات لم واما الفرض فقد خالف في ترادفه الحنفية فانهم جعلوه لما
ثبت بدليل قطعي كقراءة القران في الصلوة الثابتة بالاجماع والواجب لما ثبت بدليل ظني كتعيين
الفاتحة الثابت بقوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب قالوا الفرض بمعنى التقدير في اللغة قال الله
سبحانه فنصف ما فرضتم اي قدرتم والوجوب هو عبارة عن السقوط كما عرفت انفا فلا بد
ان يخص ما عرف وجوبه بدليل قطعي لانه الذي علم منه انه مقدر علينا واما ما عرف وجوبه
بدليل ظني فلا يعلم انه مقدر علينا بل انما يعلم كونه ساقطا علينا فلذا سميناه بالواجب وفيه نظر
منه بان الفرض عبارة عن المقدر مطلقا علما او ظنا كما ان الواجب هو الساقط كذلك فتخصيص كل
واحد من اللفظين باحد المعنيين تحكم اقول يرد عليهم ايضا ان الوجوب كما يطلق لغة على السقوط

يطلق ايضا على الثبوت والاستقرار كما بيناه ومن فاطلاقه على ما عرف وجوبه بدليل
قطعي مناسب لكونه ثابتا مستقرا وحمله على الاول فالحكم يكون بمعنى الفرض مرادف له
ليس اولى من حمله على الثاني فالحكم بكونه مراد فاله الا انه لا مشاحة لهم في الاصطلاح
والمحظور هو الذي يذم فاعله   تقديمه على متعلقات باقي الاحكام لكون
تعلق الحكم به على سبيل الحتم كما في الواجب وايضا يشترك معه في ترتب الذم وهذا
يكفي في اقتضاء التقديم وبالجملة فالحظر لغة المنع يقال حظرت عليه كذا اذا منعته
والقطع ومنه الحظيرة وهي البقعة المنقطعة التي تاتي اليها المواشي ويطلق ايضا
المحظور على ما كثرت افاته كما يقال لبن محظور اي كثير الافة واما اصطلاحا فاجود
التعاريف ما عرفه به المصنف من انه الذي يذم فاعله ولا يحتاج الى زيادة قولنا
شرعا لما عرفت واعلم ان القول بصدق هذا التعريف على الافعال المباحة والواجبة
انما ذم فاعلها غير الشارع من غير استحقاق هذا
والمعصية والذنب والقبيح   اي من الالفاظ المستعملة بحسب اصطلاح الفقهاء والاصوليين   ويراد فه الحرام والمزجور عنه
فيراد بالمحظور لفظ الحرام والمزجور عنه ونحو ذلك فان له في الثاني كما ان زجر الله تعالى عنه وايضا يراد فه
لفظ المعصية وهي على ما عليه اصحابنا والمعتزلة من مذهبهم كل المعاصي فيصح اطلاقه عليهم عبارة عن فعل ما
كره الله تعالى وعند الاشاعرة الكارهين المنكرين لذلك هي فعل ما نهى الله عنه وايضا يراد فه الذنب وهو
المنهي عنه الذي يترتب عليه العقوبة والمؤاخذة فلا توصف افعال البهائم والاطفال به ورد بما وصف
فعل المراهق به لاستحقاقه الادب على فعله كذا افاد المصنف في النهاية وايضا يراد فه القبيح وهو الذي
على صفة مؤثرة في استحقاق فاعله الذم هذا احد تفسيريه المشهورين عند المعتزلة كما سنعرفها والذي
نهي عنه شرعا كما هو عند الاشاعرة واعلم ان المصنف لو عرف الحرام وجعله عنوانا للكلام و
حكم بترادف المحظور له وكذا باقي الالفاظ المذكورة في هذا المقام لكان اوفق بما هو مشهور بين القوم
من متعلقات الاحكام كما لا يخفى على صارف لطبع ذلك والابرام
والمندوب هو الراجح فعله

مع جواز تركه وهو المرغب فيه والنافلة والمستحب والتطوع والسنة والاحسان
هذا تعريف القسم الثالث من متعلقات الاقتضاء وهو المسمى بالمندوب وتقديمه على المباح
والمكروه لمكان اختلافه للاول في تعلق الاقتضاء وعدم اشتراكه مع الاولين فيه وللثاني
في تعلقه بالوجود والعدم وبالجملة فهو في اللغة ماخوذ من الندب وهو الدعاء الى
امر مهم ومنه قول الشاعر لا يسالون اخاهم حين يندبهم في النائبات على ما قال برهانا
والمندوب الاصطلاحي فراجح التعاريف لما ذكره المصنف وهو الراجح فعله مع جواز تركه فالراجح
فعله جنس له مشترك بينه وبين الواجب وتقييده بجواز الترك هو الفصل المميز عنه
وقد ينظر فيه بانه اما ان يراد بالرجحان مطلقه فيلزم عدم اطراد الحد لدخول الليس من افراد
المحدود فيه كالفعل الراجح باعتبار كونه مرادا لتحصيل مصلحة دنيوية او دفع مفسدة كذلك
او باعتبار كونه مشتهى كالاكل والشرب والوقاع قبل الشرع واما ان يراد به احد انواعه
الكثيرة المختلفة بعينه وهو الرجحان بالنظر الى طلب الشارع او غيره مع عدم الاتيان بلفظ
يدل عليه فهو ايضا غير جائز اذ لا دلالة للعام او المطلق على الخاص او المقيد
مع ان المقصود من الحد الايضاح والبيان وايضا فرجحان الفعل
كما قد يكون على الترك وقد يكون على فعل اخر فالاجمال متحقق من هذا الوجه
ايضا وايضا بان لفظ الجواز قد يطلق ويراد به ما يقابل الواجب والممتنع وهو الامكان
الخاص وقد يطلق ويقصد به اذن الشارع في الشيء وقد يطلق ويعني به ما يقابل
القبيح فهذه معان مختلفة وليس في اللفظ ما يعين احدها فيبقى مجملا وهو
محترز عنه في الحدود ويمكن ان يجاب بانا نريد بالرجحان احد

انواعه وهو كان بالنظر الى طلب الشارع وكون المحدود من الاحكام الشرعية
قرينة دالة عليه وهو ايضا على ترك الفعل والقرينة عليه قوله مع جواز تركه فلا
احتمال وايضا بعد ما قررنا المراد بالرجحان من انه بالنظر الى طلب الشارع فالمراد بالجواز
ايضا اذن الشارع فلم يبق احتمال فصار المندوب عبارة عن الراجح عند الشارع
فعله على تركه مع اذنه في الترك ويقال له المرغب فيه ايضا لترغيب الشارع
المكلفين فيه ووعدهم الثواب عليه والنافلة والمقصود به انه طاعة
غير واجبة وان للمكلف ان يفعله من غير حتم والمستحب معناه كما قاله
المص في النهاية ان الله تعالى احبه والتطوع اي ان المكلف انقاد
لله تعالى فيه مع كونه قربة من غير حتم والسنة هو ما يعد طاعة غير واجبة
فلفظها في العرف مختص بالمندوب لقولهم هذا الفعل واجب او سنة مقام
او مندوب وقيل لا اختصاص له بالمندوب بل هو شامل لكل ما علم وجوبه او
ندبه بامر النبي صلى الله عليه وآله او باداامته فعله فان السنة ماخوذة من الادامة
ولهذا يقال الختان سنة ولا يراد انه غير واجب ويقال له الاحسان ايضا
وذلك اذا كان نفعا موصلا الى الغير مع القصد الى ايقاعه   واما المباح فهو
ما تساوي وجوده وعدمه وهو الجائز والحلال والطلق والمكروه وهو الراجح تركه
ولا عقاب على فعله ويطلق على الحرام وترك الاولى بالاشتراك   بعد ما فرغ من تعريف
متعلقات الاحكام التي تعلقها به على سبيل الاقتضاء فعلا حتما او تركا كذلك او فعلا من غير حتم شرع في
تعريف ما يكون متعلق الحكم على سبيل التخيير وهو المسمى بالمباح وما يكون متعلقه على سبيل الاقتضاء
لكن من حيث تركه من غير حتم وهو المسمى بالمكروه وتاخره عن الاول باعتبار كون متعلق الاقتضاء فيهم

فيه الترك

فيه الترك فيقول المباح في اللغة ماخوذ من الاباحة وهي الاعلان ومنه باح فلان بسره واما
في الاصطلاح فهو كما عرفه المصنف هنا ما تساوى وجوده وعدمه والمراد بالتساوي هو المعتبر
شرعا على حذو ما ذكرنا سابقا في الرجحان والقرينة هنا ايضا كون المعرف كما شرحنا فلا يرد ما قيل
وكان ينبغي ان يضم اليه قوله فانه لا صفة زائدة على حسنه او بالنظر الى خطاب الشارع اذ لولا تقييد
ما فيه التساوي لم يطرد لصدقه على جميع الافعال الممكنة سواء كانت واجبة او مندوبة او محرمة
انتهى ويطلق على المباح الجائز والحلال والطلق واما المكروه فهو ماخوذ من الكراهية وهي الشدة
في الحرب ويقال جمل كره اي شديد الراس وفي الاصطلاح على ما عرفه المصنف هو الراجح تركه ولا عقاب
على فعله والقيد الاخير لاخراج الحرام لكن لا يخفى انه بالنسبة الى الحرام اذا عفى الله عن فاعله وايضا
بالنسبة الى المحرمات الصغائر فان تركها راجح ولا عقاب على فعلها لكونها تقع مكفرة الا ان يقال
المراد بعدم العقاب انه لم يجعل الله عليه عقابا وحينئذ يرتفع النقض المذكور كما هو ظاهر ويطلق لفظ
المكروه مشتركا بين ثلثة معان منها ما نهي عنه نهي تنزيه وهو ما علم فاعله او علم ان تركه خير من فعله و
ان لم يكن عليه عقاب وهذا المعنى الذي جعله تعريفا له اولا بل الغير لا غير ومنها المحظور والمراد
به ما عرفت سابقا مفصلا ومنها ترك الاولى كترك النافلة وتسمية تركها مكروها لا باعتبار كون نهيها
عنه حقيقة بل لما كثر الفضل في فعلها فكان النهي عن تركها تحقق وانت خبير بان ذلك لا يثبت
ذاتا على الجائز الراجح شيئا وكذا الزائد عليه في استعماله في المحظور ممنوع سيما فيما عرفنا الآن نعم
لا ننكر ما ادعى المصنف من الاشتراك بالنسبة الى عرف الفقهاء والاصول   الفصل الثاني
في تقسيم الفعل وهو على وجوه الاول الفعل يوصف بالصحة وهو في العبادات ما وافق الشريعة و
عند الفقهاء ما اسقط القضاء فصلوة من ظن الطهارة صحيحة على الاول خاصة وفي العقود ما ترتب
اثره المسبب عليه وقد يوصف بالبطلان وهو ما قابل الاعتبارين   الفعل على ما نقل في النهاية
عن المعتزلة هو ما وجد بعد ان كان مقدورا وتقسيمه على وجوه لتعلق بالاحكام الشرعية على ما خرجه
كما ذكره المصنف   باعتبار الصحة والبطلان وهما صفتان عارضتان للافعال الصادرة من
الموصوفين من العبادات والمعاملات والعبادة على ما قرر عبارة عن ما لم يعلم انحصار المصلحة فيه
في شيء سواء لم يعلم المصلحة فيه اصلا او علمت كالحج والمعاملة ما كان بخلاف ذلك فاعلم ان المصنف ره
فسر الموصوف بالصحة اذا كان من العبادات بتفسير المتكلمين وهو ما وافق الشريعة وبتفسير الفقهاء
لا انه ما اسقط القضاء ويرد على طرد الاول ما لا يوصف بالصحة مع موافقته الشريعة كالختان

مثلا وعلى عكس الثاني ان ابقى على ظاهره من غير تأويل اعني ما اسقط القضاء الثابت على تقدير
عدم الاتيان به بالوصف بها من غير اسقاط القضاء الثابت كصلوة العيد الصحيحة مثلا لعدم ثبوت
القضاء لها على المذهب الصحيح وان اول واريد به ما يرفع وجوب القضاء يرد على طرده الفاسدة لانه
يصدق عليها ان ارتفاع وجوب معها اي مصاحبا لها ويمكن الجواب بان ما توافق الشريعة يعني
اتصافه من هذه الحيثية بالصحة بشرط رعاية شرائطه المرعية شرعا ولا ضير في عدم جريان طريقة
اهل الوفق باتصافه بها كما هو ظاهر بحيث يوجب فعله ثانيا من جهة عدم حصول الامتثال
مطلقا ان قلنا بكونه تابعا للامر به اولا او يثبت بامر جديد او حصول الامتثال على بعض الوجوه
لكن يثبت بامر جديد فعله ثانيا او ان المراد بقولهم ما اسقط القضاء هو ما اسقط القضاء ان
فرض ثبوت قضاء وح لا يرد انه صحة العيد على عكس الثاني ولا فاسدة على طرده كما هو
ظاهر ثم ان ثمرة الخلاف تظهر فيمن صلى بظنه الطهارة ثم تبين انه كان محدثا فعلى التفسير الاول
يكون صلوته صحيحة لموافقة الامتثال بها بامر الشارع اذ هو مكلف بظنه واما على التفسير الثاني
فليست بصحيحة لعدم سقوط قضائه واما وجوب القضاء عند من فسر بالاول فمن جهة امر اخر يلائم
بمثلها عند انكشاف حالها وقيل لا منافات بين موافقة الشريعة وثبوت القضاء مع كون القضاء
انما يتحقق بفوت الاداء بناء على ان المراد باسقاط القضاء يقينا وفي نفس الامر فيخرج الصلوة المفروضة
اذ هي مسقطة للقضاء ظاهرا والحكم بموافقة الشريعة هو الموافقة ولو ظنا بمعنى ان الشارع جوز
اقامتها مقام العلم بالموافقة وح فبانكشاف فساد حالها بانها وقعت حال الحدث
يجب الاتيان بقضائها بفوت الاداء مع موافقة فعلها اولا للامتثال او نقول لعل مراده ان مناط
الصحة بناء على تفسيرها باسقاط القضاء هو الحكم بالاسقاط في نفس الامر بحيث لا يظهر خلافه فان ظهر
فحكم بالفساد من اول الامر ومناطها بناء على تفسيرها بالموافقة هو الحكم بها اولا وان ظهر بعد خلافه
ولا شك ان العمل بالظن صحيح على التقديرين هذا بالنسبة الى العبادات واما العقود وهي
ما يحتاج في الوقوع الى الشخصين ولو بالاعتبار موجب وقابل ذكرا كالبيع ونحوه ويعبر عنها بالمعاملات
فصحتها عبارة عن ترتب اثرها المطلوب منها عليه وكذا الايقاعات وهي ما يكفي فيها شخص واحد وتخصيص
الاول بالذكر للاكثرية والمراد بترتب الاثر حصول الغاية المقصودة كانتقال المبيع
الى المشتري والثمن الى البائع في البيع مثلا فاذا حصل ذلك يكون صحيحا ولما كان الكلام في تفسير صحة
العقود والحق ان المراد بالسبب المترتب عليه الاثر هو السبب المخصوص وهو ايقاع الايجاب

فلا يرد شمول الثاني على طرده الاول فان اسقاط القضاء في تفسير الفقهاء كناية عن عدم احتمال التماس ...

والقضاء ... الفقيه صاحب القضاء ...

واصدار

واصدار القبول اذ الكلام في تفسير صحة العقود وح لا يرد ما قيل انه غير مطرد لورود ترتب المسبب
العقلي عليه وكذا ترتب بعض الاشياء الشرعية كترتب الحد على الزنا والقصر على الخوف هذا والفعل قد يوصف
بالبطلان وهو ما قابل اعتباري الصحيح في العبادات والعقود فباطل العبادة عبارة عما لا يكون موافقا
للامر عند المتكلمين كما هو مختار المصنف ايضا وما لا يسقط القضاء عند الفقهاء وباطل العقود والايقاعات
ما لا يترتب عليه الاثر ثم ان عبارة النسخ مختلفة ففي النسخة التي كونه عندي هكذا وفي العقود ما لا يترتب
الخ وهو الظاهر وفي النسخة التي كانت عند السيد الشارح حين شرحه الكتاب ما بجملة ترتب بلا
ما فقرأه بصيغة المصدر فقال وفي عبارة المصنف نظر وبين وجه النظر او يمكن ان يقرأ
على تلك النسخة بالباء على الفتح على صيغة الماضي ويقال ان كلمة ما قبله سقطت من قلم الكتاب والله
اعلم بالصواب اعلم ان صاحب المنهاج وبعض اخر اصطلحوا على ان الصحيح في العبادات والمعاملات
ليس الا ما ترتب عليه الاثر فعلى هذا يرجع بين المتكلمين والفقهاء الى تفسير الاثر وهذا الاصطلاح لا اثر له
الا عدم الاحتياج الى نوع تعسف وهو مرادف الفاسد خلافا للحنفية حيث جعلوا الفاسد
مختصا بالمنعقد باصله دون وصفه كالربا المشروع من حيث انه بيع الممنوع من حيث الزيادة
الباطل والفاسد مترادفان عندنا وعند الشافعية واما الحنفية فقد فرقوا بينهما فحكموا بان الباطل
ما كان غير مشروع باصله ووصفه كبيع الملاقيح حيث لم يتعين فيه المبيع ولا يكون مقدور التسليم
وجعلوا الفاسد مختصا بما يكون منعقدا باصله دون وصفه كالربا الذي هو مشروع من حيث
انه بيع يوجب نقل العوضين وممنوع من حيث وصف اشتماله على زيادة خالية عن العوض فانهم
يجعلونه واسطة بين الصحيح والباطل ولهذا لم يشترطوا في الربا بعد طرح الزيادة تجديد العقد
بل حكموا بصحة البيع وهذا منهم ان كان بمجرد اصطلاح فلا كلام معهم وان ادعوا التفرقة شرعا
او لغة فليس مما ينبغي الاصغاء اليه فكيف الاعتراض عليه والله الموفق والثاني الفعل
قد يكون حسنا وهو ما للفاعل القادر عليه العالم بحاله ان يفعله او الذي لم يكن على صفة توثر في استحقاق
الذم وقد يكون قبيحا وهو الذي ليس له فعله او الذي على صفة لها تاثير في استحقاق الذم وهو قول
او فعل او ترك قول او ترك فعل ينبئ عن اتصاف العيب هذا هو الوجه الثاني من تقسيم
الفعل وهو باعتبار اتصافه بالحسن والقبح اذ الفعل قد يكون حسنا وقد يكون قبيحا و

المقسم
هذا القسم وان كان موضوعه اعم من موضوع تقسيم السابق لشموله فعل الله تعالى ايضا بخلاف ذلك
فانه انما يتناول ما يمكن ان يوصف بالصحة والفساد من افعال المكلف فكان لا يليق تقديمه عليه
كما قيل الا ان المذكور في التقسيم السابق كان انسب بما ذكر في الفصل الثاني من الاحكام التكليفية
ومتعلقاتها كما لا يخفى فلذلك قدمه اما الحسن من الافعال فعلى ما ذكره المصنف وفاقا للمعتزلة
له تفسيران احدهما ما للقادر عليه العالم بحاله ان يفعله وثانيهما الذي لم يكن على صفة مؤثرة في
استحقاق الذم واما القبيح منها فلما كان مقابلا للحسن يكون له ايضا تفسيران وهما ما ليس للقادر
عليه العالم بحاله ان يفعله او الذي على صفة مؤثرة في استحقاق الذم والذم قول او فعل او ترك
قول او ترك فعل ينبئ عن اتضاع حال الغير والاتضاع انحطاط المنزلة فالاول كالشتم من الرئيس
لذي المروة والثاني كالضرب مثله والثالث كتركه رد السلام عليه والرابع كترك التعظيم له
مع اهليته لذلك وقد نوقش في هذه التفاسير بوجوه الاول ان المراد بالاستحقاق اما الاقتضاء
كما يقال للاثر انه يستحق المؤثر اي يفتقر اليه واما الحسن كما يقال للمالك انه يستحق الانتفاع بملكه اعني
انه يحسن منه ذلك والاول لا معنى له والثاني يلزم منه الدور بعد اخذه في تعريف الحسن واجيب
بان المراد به معنى ثالث وهو الاستيجاب فمعنى استحقاق المؤثر اثره الثاني ان قولكم الذي ليس له ان
يفعله ما تريدون به فانه صادق على العاجز عن الفعل وعلى القادر الممنوع منه وعلى القادر
المخلى مع النفرة وعلى القادر المزجور عنه شرعا والاولان ليسا مرادين قطعا ولا الثالث لانه ربما
يكون حسنا كشرب الدواء المر عند الحاجة والاخير ايضا ممنوع على مذهبكم لانه يعود الى الشرع الذي
انكرتموه وليس لهذه المعاني قدر مشترك كي تريدونه لان الاول متحقق باعتبار سلب القدرة
والرابع وجودي باعتبار تحقق العقاب على الترك فهما نقيضان فلا اشتراك بين النقيضين
واجيب عنه بان المراد ليس شيئا من هذه المذكورات بل معنى ليس له ان يفعله انه مما يتبعه من الذم
ليس من حيث الحكمة ان يفعله الثالث ان تفسير الثاني للحسن يصدق على القبيح لذاته لا لكونه
ولا يصدق عليه تفسير الثاني للقبيح مع لزوم كون الامر بالعكس ويمكن الجواب عنه بان كون القبيح
ذاتيا ايضا وصف للقبيح لذاته بحيث يؤثر في استحقاق الذم كما هو ظاهر فاندفع المناقشة من البين
وبقي سلامة التفسيرين من النقض والله المعين في الشدائد والحق انهما عقليان خلافا
للاشاعرة للعلم الضروري بقبح الظلم والكذب الضار والجهل وحسن الصدق النافع والاحسان

والعلم

والعلم ولهذا الحكيم به من لا يتدين بالشرائع ولانه لولا ذلك لصح اظهار المعجزة على يد الكاذب
فيمتنع العلم بصدق النبي فينتفي فائدة البعثة وجاز الكذب عليه تعالى فينتفي الوثوق بوعده ووعيده
فينتفي فائدة التكليف ولانه يؤدي الى افحام الانبياء ولانا نعلم قطعا اختيار العاقل الصدق اذا خير
بينه وبين الكذب مع تساويهما من كل وجه بعد ما ثبت اتصاف الفعل بالحسن والقبح فاعلم
انه قد وقع الخلاف في ان حسن الافعال وقبحها هل ثابتان لها في انفسها وبحسب الواقع من غير اعتبار
الشرع او هما ثابتان بمجرد اعتبار الشارع فاصحابنا والمعتزلة على الاول والاشاعرة على الثاني
فقبل الخوض فيها فاعلم ان البحث لابد من تحرير محل النزاع فنقول الحسن معان منها كون الشيء
صفة كمال والقبح كونه صفة نقص كما هو مراد من حسن العلم وقبح الجهل ومنها ملاءمة الشيء للطبع او منافرته له فيقال
للاول الحسن والثاني القبيح ومنها كونه موافقا للغرض او مخالفا له فما وافقه حسن وما خالفه قبيح
وقد يطلقان على المصلحة والمفسدة فما اشتمل على الاول حسن وما اشتمل على الثاني قبيح ولعل هذا
راجع الى سابقه ومنها كونه مما لا حرج في فعله او كونه مما فيه حرج فالاول الحسن والثاني القبيح
هذه الجملة معان وجدنا ذكرها في كتب الفن وليس شيء منها محل النزاع ولا خلاف في ان مدرك
هذه ليس الا العقل وانما النزاع في معنى آخر وهو كون الشيء مما يترتب عليه المدح او الذم فما تعلق
به المدح حسن وما تعلق به الذم قبيح فالمعتزلة ذهبوا الى انه عقلي الا ان العقل قد يستقل بادراكه
من غير نظر كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وقد يحتاج لادراكه الى نظر واستدلال كحسن الكذب
النافع وقبح الصدق الضار وقد لا يفيده النظر ايضا بل يحتاج الى اعانة الشرع كحسن صوم يوم الذي
قبل العيد وقبح صوم يومه وهذا هو مذهب الامامية والاشاعرة قالوا ان الحسن انما هو بامر الشارع
والقبح بنهيه فما امر به حسن وما نهي عنه قبيح وليس للعقل مدخل في ادراك الحسن والقبح فهما بالمعنى المذكور
حقيقة وصفان يدوران مع امره ونهيه والحق ما ذهب اليه الاول لوجوه ذكر المصنف في الكتاب خمسة
من جملة اربعة عشر وجها ذكرها في النهاية اولها الحق انا نعلم بالضرورة الاولية حسن
بعض الاشياء بحيث يستقل العقل بادراكه مع قطع النظر عن ورود الشرع كالصدق
النافع والعدل والانصاف والاحسان ورد الوديعة والعلم وكذا نعلم بالبديهة قبح بعض الاشياء
كذلك كالكذب الضار والظلم والجور والبخل ومنع الوديعة والجهل وكذا تكليف ما لا يطاق

بعد خوضهم فيه الفناء كتكليف الزمن الطيران الى الهواء والاشل سلوك طريق الكواكب المعيد لذلك وليس الحاكم والمعقبة في هذا الباب لذلك القبح الا العقل حتى ان العقلاء المتقدمة انفسهم لا يلاحظون حكم الشرع في الاشياء المذكورة بل كان اعتقادهم واعتمادهم على حكم عقلهم ولهذا يحكم بالحسن والقبح المذكورين في الاشياء المذكورة المنكرون للشرايع كالبراهمة وامثالهم وعد العلم والجهل من امثلة الحسن والقبيح بالمعنى المتنازع فيه للخلو عن شيء الا ان يراد بالاول تحصيله وبالثاني البقاء عليه وثانيها ان الحسن والقبح لو لم يكونا عقليين لم يقبح من الله تعالى شيء والملازمة بينة وبيان بطلان اللازم انه على ذلك لم يقبح منه اظهار المعجزة على يد الكاذب فيلزم امتناع العلم بصدق النبي المحق لاستوائه عند المكلفين مع المتنبي الكاذب فلا يصدقونه ولا يتبعونه فلا ياخذون ما اتاهم به ولا ينتهون عما نهاهم عنه وذلك لعدم علمهم بصدقه اذ المفروض ان ما معه من المعجزة يجامع مع كذبه ايضا ولا دلالة للعام على الخاص وح ينتفي فائدة البعثة ويسقط ثمرة النبوة وذلك باطل بالضرورة وثالثها انه لو لم يكونا عقليين يجوز صدور الكذب عنه تعالى بناء على ما ذكرنا من انه لا يقبح منه شيء للتقصار القبح من الشرع وهو منزه عن النواهي الشرعية وح لا يبقى وثوق بوعده ووعيده لتطرق احتمال الكذب اليهما وذلك يوجب انتفاء فائدة التكليف وهي تعريض المكلف للثواب والعقاب للحاصلين بفعل الطاعة وترك المعصية وبالعكس بعد معرفة الدلالة على تقدير ذلك كيف لا يجوز عنه ان يكون ما وعد الله تعالى على فعله الثواب معصية وما توعد على فعله العقاب طاعة وان يكون ما اوجبه حراما وما حرمه واجبا وبالجملة يمتنع جزم بشيء مما اخبر الله تعالى به فلا يعرف طاعة ولا معصية ولا ثوابا ولا عقابا وذلك باطل بالضرورة فان قلت كذب الكلام النفسي محال قلنا بعد تسليم الكلام النفسي واستحالة كذبه فلم لا يجوز ان يكون هذه الكلمات المسموعة مخالفة لما عليه الشيء في نفسه فيعود الاشكال فان قيل لم لا يجوز ان يرد الشرع بعدم الكذب عنه تعالى فلا يرتفع الوثوق قلنا على هذا التقدير يكون حجية السمع بل ثبوته موقوفا على صدقه تعالى فلو علم صدقه به كان دورا ورابعها انه لو كانا شرعيين لزم افحام الانبياء والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم بيانه ان الوجوب ح انما يكون بالسمع فاذا امر النبي صلعم باتباعه كان له ان يقول لا يجب علي اتباعك الا بالسمع وهو انما يثبت بقولك وقولك لا يثبت الا بعد معرفة صدقك وهو انما يثبت بالنظر والنظر لا يجب علي الا بقولك وقولك ليس بحجة فينقطع النبي صلعم وخامسها انه لو لم يكونا عقليين لما كان العاقل اذا خيرناه بين الصدق والكذب المتساويين من جميع الوجوه سوى كون احدهما

صدقا والاخر كذبا يختار الكذب على الصدق والتالي باطل بالضرورة بحيث لا يبقى فيه ريب ولا يعتريه شك فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة ثم اعلم ان القائلين بالمذهب المختار اختلفوا في ان الحسن والقبح هل يكونان ذاتيين للافعال بالنظر الى ذواتها ام لا بل لاثبات لها الصفة حقيقية توجب في الحسن والقبح معا ام في الاخير فقط واما الاول فيكفيه انتفاء الصفة المقبحة ذهب الى كل ذاهب والحق ثبوتهما للافعال لوجوه واعتبارات مختلفة بحسب الازمان والاحوال والجهات فلما كان ثبوت ذلك موقوفا على كونهما ذاتيين للافعال فلنذكر الوجه الذي ذكروه لذلك وهو دليل التخالف بيانه ان نقول لو كان الحسن والقبح ذاتيين للافعال لما انفك احدهما عن الفعل الواحد لامتناع انفكاك ذاتي الشيء عنه والتالي باطل اذ الكذب مثلا قبيح بما هو كذب حسن من جهة كونه موجبا لتخليص نبي من الهلاك والقول بان الكذب ح باق على قبحه الا انه اقل قبحا بالنظر الى ترك تخليص النبي فارتكابه لذلك يدفعه وجوبه ح والواجب كيف يتصف بالقبح وذكروا انهم وجها اخر لنفي ذاتيتهما وانما اهملناه حذرا عن تطويل الكلام وعلى الله الاعتصام احتجوا بان افعال العباد اضطرارية فينتفي الحسن والقبح العقليان وبقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا والجواب المنع من صغرى القياس وقد بيناها في كتبنا الكلامية والسمع متاول بما ذكرنا في نهاية الاصول لما بين الحجة على القول المختار اراد ان يذكر بعض ما احتج به الاشاعرة في معرض المعارضة وهو حجتان احدهما عقلية والاخرى سمعية اما الاولى فتقريرها مطلقا ان العبد مضطر في فعله فلا يتوجه اليه المدح والذم المقتضيين لاتصافه بالمدح والذم بالحسن والقبح العقليين اما الاول فهو ان العبد في ايجاده احد طرفي الفعل اما ان يكون مفتقرا الى مرجح اولا والثاني محال لاستحالة الترجيح من غير مرجح والاول لا يخلو اما من كون المرجح من فعله او من فعل الله والاول يلزم منه التسلسل والثاني يلزم منه الجبر لان عند حصوله يجب الفعل وعند عدمه يمتنع وذلك هو المطلوب واما الثانية فبيانها ان يقال الحسن والقبح لو كانا عقليين لزم حصول التعذيب قبل بعثة الرسل والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان المقتضي للتعذيب اما ترك الواجب او فعل الحرام وعلى ذلك التقدير لم يتوقف حصولهما على بعثة الرسل لحصول العقل للمكلفين قبلها ولو كانا حاصلين لم ينفك التعذيب عنها لعقيبة الاقتضاء واما بيان بطلان التالي فلقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا حيث نفى التعذيب الا بعد بعث الرسول وههنا هو محمد

والجواب عن الحجة الاولى حاصل ما ذكره في مناهج اليقين وشرح الياقوت المسمى بانوار الملكوت
وهو انا لا نسلم افتقار ترجيح القادر احد المقدورين الى مرجح كما ان الهارب من السبع اذا
عنّ له طريقان يختار احدهما من غير مرجح وكذا الجائع اذا حصل له رغيفان متساويان سلمنا لكن
المرجح ليس امرا خارجا ليكون مرجحا بل علمه بما في الفعل من المصلحة هو المرجح ووجوب الفعل بالنظر الى
هذا المرجح لا ينافي امكانه بالنظر الى القدرة وايضا هذه الشبهة لو تمت نفت القدرة عن الله تعالى
وهو ايضا مناف لما اعترفتم به من كونه تعالى قادرا لا موجبا وعن الحجة الثانية بنوع من التاويل
وهو كما ذكره في نهاية الوصول ان المراد وما كنا معذبين بالاوامر السمعية او يجعل الرسول اشارة الى
العقل لا يقال يلزم من الاول التخصيص ومن الثاني المجاز وكلاهما مخالفان للاصل لانا نقول قد
يتعين خلاف الظاهر اذا قام الدليل القطعي عليه وهنا كذلك فان دلائل الحسن والقبح العقليين
قاطعة فيصار الى خلاف الظاهر لاجلها وايضا نقول اذا سلمنا كون المراد من الرسول هنا نبيا
مرسلا من جانب الله تعالى فالظاهر والله اعلم ان المراد وما كنا معذبين حتى نتم الحجة على الامة
من قبيل قوله تعالى ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة وخص ذكر الرسول بناء على كون اغلب
التكاليف مما لا يستقل به العقل والا فلا ريب ان مع ادراك العقل يتم الحجة

تذنيبات

الاول لو لم يجب شكر المنعم عقلا بالضرورة لم يجب معرفته لعدم الفرق بينهما عقلا والتالي باطل
والا لزم افحام الانبياء فالمقدم مثله ولانه معلوم بالضرورة العقلاء ولانه دفع للخوف احتجت
الاشاعرة بان الوجوب لا لفائدة عبث والفائدة ان كانت عاجلة فهي منتفية لان العاجل التعب
وان كانت آجلة امكن ايصالها بدونه فكان عبثا والجواب لم لا يجب لكونه شكرا ولا يستلزم
فائدة اخرى والا لزم التسلسل ولم لا تكون الفائدة آجلة ولا يمكن ايصالها الا على جهة الاستحقاق
بعد الشكر التذنيب جعل الشيء ذنابة لشيء وتتميما له والمراد هنا التفريع ولما كان البحث
سابقا في الحسن والقبح العقليين فرع عليه المصنف مباحث اخرى لمناسبتها معه احدها ما
اشتمل العبارة عليه مع ما فيها رضيه بحث المعتزلة والاشاعرة في ان شكر المنعم واجب عقلا ام لا
فاعلم ان الامامية وفاقا للمعتزلة ذهبوا الى الاول وخالفهم في ذلك جمهور الاشاعرة فذهبوا
الى الثاني وللفرقة المحقة حجج ذكر منها في الكتاب ثلثة الاولى انه لو لم يجب شكر المنعم
عقلا يلزم بالضرورة عدم وجوب معرفته عقلا والتالي باطل بطلان الشرطية ما ذكره من ان

العقل

العقل لا يفرق بينهما بل هما متساويان عنده فعند وجوب احدهما وجب وجوب الاخر وعند
عدم وجوبه يلزم عدم وجوب ذلك والا لزم ترجيح احد المتساويين على الاخر من غير مرجح
وبيان بطلان التالي ان صحته يستلزم افحام الانبياء عند ظهور المعجزات منهم كان للمكلف
ان يقول لا يجب علي النظر في معجزتكم لانه انما هو بالشرع والشرع غير مستقر فلا يجب على اتباعه
فينقطعون بذلك وذلك هو الافحام الباطل بالضرورة الثانية ان وجوب شكر المنعم معلوم
للعقلاء علما ضروريا بحيث لا يحتاج الى تجشم الاستدلال الثالثة انه دافع للخوف وكل ما هو كذلك
فهو واجب فهذا واجب اما بيان الصغرى فانه اذا لاحظ العبد ان الله تعالى انعم عليه بالنعم العظام
الجلية والخفية الجسمانية والروحانية بحيث يخلد احصاؤها ويمتنع احصاؤها وان اكثرها
مما لا يكون تحت قدرته وانه يجوز عقلا ان يكون اراد الله تعالى منه في مقابلة كل نعمة شكرا
وانه اذا لم يشكرها عذبه او عاقبه او ازال النعمة عنه يخاف البتة من العقاب او زوال النعمة
وطريق دفعه ان يشكر الله تعالى واما بيان الكبرى فقضاء الضرورة بذلك وايضا عند حصول
العقدة على دفع الخوف مع كونه من اشد الالام حتى يعد اخا الموت فتجويز الاهمال فيه سفه
اذ مع عدم دفعه يتوجه اليه ذم جميع العقلاء وهذا هو المراد بالوجوب العقلي وح ثبت وجوب
الشكر بكل من الحجج الثلثة فتذكر اشكرا احتجت الاشاعرة بان شكر المنعم لو وجب لوجب اما لا لفائدة
او لفائدة والتالي بقسميه باطل اما الشرطية فظاهرة للحصر العقلي واما بطلان القسم الاول من التالي
فلكون الشكر حينئذ عبثا وهو قبيح عند القائلين بالحسن والقبح العقليين فكيف يكون واجبا
واما بطلان الثاني فلان امر الفائدة دائرة بين الله تعالى وبين العبد اما في العاجل او في الآجل
والاول باطل لاستغنائه تعالى عما سواه والثاني ايضا باطل لان الشكر من العبد بفعل الواجبات و
ترك المحرمات وامثال ذلك مما يكون في النفس فيه تعب ومشقة فكيف يطلق عليه الفائدة بقي
الثالث من الشقوق وهو ايضا باطل بناء على ما قرره المصنف ان الفائدة في الآجل يمكن ايصالها
الى العبد من غير توسط الشكر في العاجل فيكون توسطه عبثا وقيل في بيان البطلان انه
محال ان يكون في الامور الاخروية مجال للعقل لكونها من المغيبات فكيف يقصد للشكر فائدة
في الاخرة والجواب اما اولا فبمنع بطلان القسم الاول من التالي وكونه عبثا كيف ولا يجب
ان يكون كل امر مطلوبا لفائدة اخرى لم لا يجوز ان يكون مطلوبا في نفسه كما ان جلب النفع

ودفع الضرر انما يكونان مطلوبين في انفسهما لا لامر آخر فيكون الشكر ايضا من هذا القبيل بل
نقول ببطلان القول بكون كل امر مطلوبا لفائدة اخرى للزوم التسلسل الباطل كما لا يخفى واما
ثانيا فنمنع بطلان القسم الثاني من الترديد بجميع شقوقه فانا نختار الشق الثالث وهو كون
الفائدة عائدة الى العبد في الآجل قولكم يلزم منه كون وجوب الشكر عبثا لامكان ايصال الفائدة
بدون توسطه قلنا لما كان حصول الفائدة على وجه الاستحقاق امرا مطلوبا للعقلاء فلم لا يجوز ان
يكون تلك الفائدة ايضا منه وحينئذ لا يمكن حصولها وايصالها الى العبد الا بتوسط الشكر واما ذكر
ثانيا في بيان بطلان هذا الشق فجوابه المنع من عدم كون العقل مما لا مجال له في الامور الاخروية
بعد ما قررنا من قاعدة الحسن والقبح وسددنا طريق الانكار عليها ولئن سلمنا ايضا اختيار الشق الثاني
ونقول الفائدة العائدة الى العبد في العاجل هي الامن من زوال النعمة والنقمة في الآجل
وترتب هذه الفائدة يظهر من ملاحظة ما سبق واعلم ان الواجب العقلي وهو ما يستحق فاعله المدح
لا يجب ان يكون اتصافه بالوجوب في نفسه ويكون هو امرا لازما لذاته او لصفة لازمة لذاته
بل يجوز ان يكون لفائدة خارجية تترتب عليه فحينئذ القول بان الشيء الفلاني واجب عقلا
يجوز ان يكون مستتبعا لذكر فائدة خارجية ثم نقول يمكن نقض الترديد في نفس وجوب
شكر المنعم بان يقال اما ان يكون لا لفائدة او لفائدة بعين ما فصله المستدل مع ابقاء الوجوب
على وصف كونه عقليا فلا نفتقر في تصحيح الترديد بارادة اتيان المكلف بالشكر الواجب
من وجوب الشكر المتنازع فيه كما فعله السيد الشارح قدس الله روحه فتبصر
ذهب جماعة من الامامية ومعتزلة بغداد الى تحريم الاشياء التي ليست اضطرارية قبل ورود الشرع
وذهب معتزلة البصرة الى انها على الاباحة وتوقف الاشعري والحق الثاني لانها منفعة خالية
عن امارات المفسدة ولا ضرر على المالك في تناولها فوجب حسنه كالاستظلال بحائط الغير
احتج المانع بانه تصرف في مال الغير بغير اذنه وكان حراما والجواب ان الاذن معلوم عقلا كما
الاستظلال هذا هو البحث الثاني الواقع فيه النزاع بين الاشاعرة والمعتزلة وهو
البحث عن حكم الاشياء الغير الضرورية قبل ورود الشرع وجعله ايضا تذنيبا لبحث الحسن والقبح
لما سيظهر لك من مناسبته له وكشف النقاب عن وجه المرام يستدعي تفصيل الكلام في هذا
المقام فنقول الاشياء التي ينتفع بها المكلف اما من قبيل الامور الضرورية التي لا يمكن البقاء

والتعيش بدونها

والتعيش بدونها كالتنفس في الهواء وتناول الماء عند العطش العظيم وامثال ذلك ولا نزاع
عند العقلاء الغير المجوزين لتكليف ما لا يطاق في كونها غير ممنوع منها قبل ورود الشرع واما غير ضرورية
يمكن البقاء والتعيش بدونها وهي عند المعتزلة قسمان ما يدرك بالعقل حسنها او قبحها وينقسم الى
موضوعات الاحكام الخمسة لانه ان اشتمل فعله على مفسدة فحرام او تركه فواجب والا فان اشتمل الاول
على مصلحة فمندوب او الثاني فمكروه والا فمباح وما لا يدرك بالعقل حسنها ولا قبحها خصوصا بل هي
محتملة في امكان الانتفاع بها كشم الورد واكل الفاكهة الى غير ذلك فهذه هي المختلف في حكمها
والمذاهب فيها ثلثة بناء على جعل التوقف مذهبا فذهب جماعة من الامامية والمعتزلة البغدادية
وابو علي بن ابي هريرة من الفقهاء الشافعية الى حرمتها وذهب معظم اصحابنا والمعتزلة البصرية
وطائفة من الشافعية والحنفية الى اباحتها وذهب المفيد منا وابو الحسن الاشعري وابو بكر
الصيرفي الى التوقف بمعنى عدم معلومية حكمه مع الجزم بان هناك حكما ولم يعلم ما هو اباحة او تحريم
فهذه الفرقة موافقون للفرقة الاولى في القول بوجوب الكف عن الاقدام عليها لكن الفرق بينهم
في التعليل اذ هم يعللونه بعدم الامن من الاقدام على محظور قبيح وهؤلاء بلزوم الاقدام على
المحظور القطعي والحق الحقيق بالاختيار هو المذهب الثاني الذي اختاره المصنف واحتج عليه
بما ذكره ابو الحسين البصري وهو ان تناول الفاكهة مثلا منفعة خالية عن امارات المفسدة ولا
ضرر على المالك فيه فوجب القطع بكونه حسنا اما كونه منفعة فظاهر واما خلوه
عن امارات المفسدة فلانه المفروض واما انه لا ضرر على المالك فيه فلتنزهه عن التضرر واما
ان ما كان كذلك فوجب حسنه فلما ورد ان هذه الاوصاف دائرة مع الحسن وجودا وعدما
كما نشاهد في الاستظلال بحائط الغير ولو قيل خلوها عن امارات المفسدة المعلومة لا يخليها
عن مفاسد غير معلومة ولم لا يجوز ان يكون احتمالها كافيا في كون الشيء محظورا بحيث يقبح الاقدام
عليه قلنا الاحتمال المذكور لا يكفي في ذلك للاستواء مع كونه كافيا ايضا في كون ترك الشيء
محظورا فانما العبرة في قبح الشيء باشتماله على مفسدة مستندة الى امارة واما احتمال المفسدة فقط
فلا يصح استناد القبح اليه الا عند اصحاب الجنون والسوداء احتج المانع القائل بالمذهب الاول
بان ذلك تصرف في ملك الغير بغير اذنه وهو قبيح فيكون حراما والجواب المنع من عدم الاذن

كيف والعقل يدل على وجود الاذن في ذلك كاف لاستقلال الحافظ العير وايضاً بعد تسليم

عدم الاذن لا نسلم حرمة ما ليس فيه اذن المالك مطلقاً بل ما فيه ضرر المالك وهو هنا منتف

كما سبق فلا تحريم واعلم ان الانسب تاخير الصنيف في قوله فوجب جنسه الى انه لا ضير في تذكيره ايضاً

لرجوعه الى المجموع الاشياء ثم بقي شيئان ينبغي التعرض لهما الاول ان الحكم بالحسن فيما نحن فيه مما ينافي

كونه مما لا يدرك العقل حسنه ولا قبحه فالوجه في دفعه ويمكن ان يقال ان المقصود من عدم ادراك

العقل الحسن والقبح هو عدم الادراك من دليل خاص في كل من الموارد الجزئية وهذا لا ينافي

ادراكه الحسن مثلاً من دليل عام يجري في الكل الثاني انه ان اسمي التحريم والاباحة بالنسبة الى الاشياء

قبل ورود الشرع مع كونهما حكمين شرعيين واطباق المسلمين على ان من هبوط ادم الى زماننا هذا

لم يتحقق زمان خال عن التكليف والجواب ان المراد قبل وصول حكمها الينا بخصوصه كما عرفت او

مع قطع النظر عن حكمه بل مع ملاحظة الشيء في نفسه بحسب العادة فتدبر

وقد يكون جزئياً بمعنى ان الاتيان به كاف في سقوط التعبد به واما تفصيل ذلك لو اتى به مستجمعاً لجميع — الثالث الفعل

الامور المعتبرة فيه شرعاً وقد لا يكون كذلك اذا لم يوقعه المكلف على وجهه المطلوب منه واما

ما لا يقع الا على وجه واحد كالمعرفة فلا يصح وصفه به — يصح وصف الفعل بالاجزاء اذا امكن وقوعه على وجهين او على جهات اما

الثالث من وجوه تقسيم الفعل كونه متصفاً بالاجزاء وعدمه

وتاخره عن التقسيمين السابقين باعتبار اخصية مورده لاختصاصه بموارد التعبد بخلاف

وصف الصحة مثلاً لشموله العقود والايقاعات ايضاً فالظاهر ان الاجزاء في العبادات هو اللازم

المساوي للصحة فيها وقد اختلف كلمات القوم في تفسير الاجزاء جماعة ومنهم المصنف قالوا انه

عبارة عن كفاية الفعل في سقوط التعبد به وذلك في صورة اتيان المكلف به مستجمعاً لجميع

اركانه وشرائطه المعتبرة فيه فاذا لم يات به كذلك لا يكون مجزياً لعدم الكفاية المذكورة فالفعل الذي

من اتصافه اما بالاجزاء او بعدمه وذلك انما يكون في مورد يمكن وقوعه على وجهين او على جهات

كالوضوء والصلوة والصوم وامثال ذلك من العبادات التي يبقى لها صورة مع اختلال بعض

اختلال بعض اركانها وشرائطها ايضاً ويصح اتصافها بالصحة واما ما لا يمكن وقوعه الا على

وجه واحد بمعنى دوران تحققه مع ذلك الوجه وجوداً وعدماً كمعرفة الله تعالى وكذا رد الوديعة

فلا يصح اتصافه بالاجزاء وعدمه اذ المعرفة عبارة عن الادراك المطابق ورد الوديعة عبارة

عن تسليمها الى من يستحق التسليم اليه فان لم يكونا على هذا الوجه لم يتحققا اصلاً ويظهر مما ذكرنا

انه على القول بكون اسامي العبادات للصحيحة منها المستجمعة لجميع اركانها وشرائطها لا يصح اجراء وصف

الاجزاء عليها مطلقاً وتفسير وصف الاجزاء بسقوط القضاء لا يخلو من خلل اذ الوصفان يتغايران مثلاً

في صورة اتيان الفعل المجتمع مع الاركان والشرائط في وقته وتركه مع التمكن من الاتيان فيمنع عنه

موت المكلف ففي الصورة الاولى يتحقق الاجزاء دون سقوط القضاء لانه فرع تحققه والمفروض

خلافه لعدم خروج الوقت مع انه انما يثبت بامر جديد وفي الصورة الثانية بالعكس الا ان

يقال المراد بسقوط القضاء هو السقوط المسبب عن الفعل دون شيء اخر كالموت مثلاً

الرابع الواجب ان اتي به في وقته سمي الاتيان اداء وان كان بعد وقته المضيق او الموسع سمي قضاء

وان فعل ثانياً في وقته لوقوع الاول على نوع من الخلل سمي اعادة — الرابع من وجوه تقسيم الفعل

تقسيمه باعتبار الزمان الذي وقع فيه فنقول اما ان يكون لوقوعه وقت محدود معين شرعاً اولا

والثاني لا يندرج تحت شيء من الاقسام المذكورة والاول ينقسم الى اقسام ثلثة ولما كان مورد هذا

التقسيم اخص من مورد السابق لاختصاصه بالعبادات الموقتة اخره عنه وبالجملة الفعل يوصف بالاوصاف

الثلثة الاداء والقضاء والاعادة لانها اما ان يوقعه في وقتها المحدود شرعاً سمي ذلك الايقاع

اداء سواء كان مسبوقاً بايقاع اخر ام لا واما ان يوقع في وقت بعد وقتها المحدود المضيق او الموسع

سمي ذلك قضاء واما ان يوقع في وقتها وقوعاً ثانوياً بالنظر لخلل في الوقوع الاول كترك كيفية

شرط او حصول مانع سمي ذلك اعادة هذا ما يفهم من كلام المصنف وعلى هذا فالاول اعم من الاخيرين

وهما متباينان لا يتلاقيان ثم انه هنا اشكال وارد على الاول تقريره ان المراد بالوقت المحدود اما ما بين

حداه معاً او واحد منهما فان كان الاول يلزم النقض عكساً بخروج مثل صلوة الزلزلة والحج مما حده — بكونهم

الاخر اخر العمر وهو غير معلوم وان كان الثاني يلزم النقض طرداً بدخول القضاء مطلقاً اذ حد

الاول بعد خروج وقت الاداء والجواب ان المراد بالوقت ما بين حد له مطلقاً وايضاً المراد بيان

فعل الفعل او هو المتبادر عرفاً فلا يلزم شيء من المحذورين كالخفي ويوجب التقصي عن الاشكال

الوارد بقضاء رمضان الذي بين حدله ايضاً اذ وقوعه في حده وقته بوقت ثان لا اول كما صرح

به الشهيد الثاني في تمهيد القواعد فلا يحتاج في اخراجه عن تعريف الاداء الى انضمام قولنا لا الكثار

فالتفت اليه كما صنع شيخنا البهائي لاخراج مطلق القضاء ، ثم انه قد اعتبر جماعة في تعريف الاداء
مع وقوع العبادة في الوقت عدم سبق فعلها بعينها باخرى مثلها مشتملة على نوع من الخلل وح يصير
النسبة بين الاداء والاعادة ايضا تباينا ولا يبعد القول بكون ذلك مفاد كلام المصنف ايضا
لا ما قررناه اولا ويشكل تعريف الاعادة ايضا باضافة الوقت الى ضمير الواجب باعادة القضاء
وبالتعليل المذكور بمثل اعادة الوضوء وفي المحصل زيادة الثواب ويمكن الجواب عن الاول بان
الضمير راجع الى مطلق الواجب الذي هو المقسم فوقت القضاء الذي يقع الاعادة فيه غير خارج
عن وقت الواجب باعتبار هذا الفرد وان كان خارجا باعتبار الفرد الاخر اي الاداء فتامل
وعن الثاني بان الخلل اعم مما يوجب الفساد اذ نقص الفعل عن زيادة الكمال وحط عن
اوج مرتبة الثواب ايضا نوع من الخلل ففي اعادة الوضوء وفي المحصل يرتفع الخلل المذكور هذا ثم اعلم ان
بعض الاصوليين لم يعتبر في الاعادة الفعل في وقت الوقت والظاهر انه لم يعتبر في الاداء القيد
الاخير المذكور ايضا فعلى هذا يصير النسبة بينها وبين كل واحد من الاداء والقضاء عموما من وجه
ولا يذهب عليك ان الاقسام المذكورة جريانها غير مختص في الواجب الموقت بل المندوب الموقت
ايضا ان فعل في وقته فعله يسمى اداء وان فعل فيه ثانيا لتدارك نقص في الاول كاعادة بعض
النوافل التي تنعقد جماعة بعد فعله فرادى يسمى اعادة وان فعل بعد وقته يسمى قضاء فلهذا جعلنا
المقسم مطلق العبادة وتخصيص المصنف بالواجب فلكونه عمدة العبادات والله الموفق
بالسعادات

ق وقد يعصي المكلف اذا اخر الواجب عن الوقت الذي يغلب على ظنه انه
لو لم يفعله فات بوقته فلو اخره وعاش قال القاضي يصير قضاء وليس بجيد لظهور بطلان ظنه
ولو اخره مع غلبة ظن السلامة فاتفق فجاءة لم يعص   مما يتفرع على ما تقدم ان الوقت المعتبر
في كون العبادة اداء وقضاء هل هو بحسب ظن المكلف او بحسب الواقع فالقاضي ابو بكر الباقلاني
ذهب الى الاول واعتبر الوقت بحسب الظن ظن المكلف لا بحسب الواقع وان لم يطابق الواقع و
اكثر المحققين ومنهم المصنف ذهبوا الى الثاني واعتبروه بحسب الواقع لا بحسب ظن المكلف ايضا
لكن لعدم ظهور بطلانه ويظهر الثمرة في مواضع شتى ذكر المصنف موضعين منها الاول ان
المكلف اذا ادرك وقت الفعل وحصل له الظن بالموت في جزء منه واخره عن ذلك الجزء فهل
يكون عاصيا ام لا فالقول المختار الاول والحق عدم الفرق بين ظهور صحة ظنه او بطلانه

وان كان

وان كان الثاني محل تامل لبعضهم لنا ان اليقين بالبراءة الواجب تحصيله للمكلف عند اشتغال الذمة
يقينا غير حاصل مع التاخير الى ذلك الجزء فان مات وصح ظنه مات تاركا للواجب المتمكن من تحصيله
فهو عاص يقينا بالاجماع وان لم يمت وعاش بعده زمانا يمكن من تحصيله فعصى ايضا بتاخيره اذ
الاطاعة والامتثال يقينا دون مع ظن المكلف والمكلف ح ترك ما كان واجبا بحسب ظنه فلم يطع ولم
يمتثل فيكون عاصيا واما صيرورة الفعل في الصورة المفروضة قضاء ام لا ففيها اختلف فيه القوم
فالقاضي ذهب الى القضاء بناء على مذهبه من اعتبار الوقت فيه بحسب ظن المكلف فما يكون بعده
خارج عنه والمصنف وفاقا للاكثر لم يعتمد على قوله لان الوقت المعين اذا عرضه عارض خرج به
عن التعيين ظاهرا وهو الظن الفاسد للمكلف ثم بزوال العارض فيه يعود التعيين جدا وبقي
على ما كان اولا فالفعل الواقع فيه يكون اداء كيف لا وما الفرق بينه وبين الفعل الذي اوقعه
المكلف بعد دخول الوقت وكان ظانا قبله تضييقه واخره ثم انكشف له الطالع مع انه اداء بلا اتفاق
فان ترتب على التاخير عصيان على ما قررناه فتامل وتفطن حتى لا يختلط عليك الامر ويلتبس
شان الموضوعات والاحكام والثاني من الموضعين ان المكلف اذا ظن السلامة في جزء من الوقت
واخر الفعل اليه ففاجاه الموت فهل يكون عاصيا ام لا المشهور بين المحققين من اهل العدل
وغيرهم عدم العصيان سواء في ذلك ما وقته العمر من الواجبات وما اخره معلوم لكن الحاجبي
فرق ما بينهما فيقول بالعصيان في الاول للزوم الخروج عن الوجوب لولاه بخلاف الثاني فانه
يجوز تاخيره الى وقت الضيق وتعين الوجوب وهذا الفرق تحكم لوجود ذلك في الثاني ايضا
اذا مات المكلف في اثناء الوقت لموت فجاءة مع غلبة ظنه السلامة وكان ان وقت الضيق
بحسب ظنه هو الجزء الاخير الثاني كذا ظن الموت الجزء الاخير للاول فلا يتفاوت الحال بينهما   ق
ثم القضاء انما يثبت عند وجود سبب وجوب الاداء مع عدم الاداء اما مع وجوبه وتركه كما ترك الصلوة
حتى خرج الوقت او مع عدم الوجوب لامتناعه عقلا كالنائم او شرعا كالحائض او لا لامتناعه كالمسافر
اذا لم يتقدم قبل الزوال والمريض   اعلم ان بعضهم اخذ في تعريف القضاء مع وقوع الفعل
خارج الوقت ما تاخر وهو وجود سبب وجوبه في الوقت مع عدم الاتيان والمصنف لم يتعرض
له لعدم الحاجة اليه ثم لما كان هنا مظنة اعتراض وهو ان طائفة من العبادات التي لها وقت

وليس المراد بالسبب هنا العلة التامة كما لا يخفى

قضاء لا تكون واجبة في وقتها المحدود شرعا فكيف لها تعلق بالوقت حتى يطلق على اتيانها فيما بعده
القضاء فأجاب رح عنه بان القضاء لا يمكن تحققه الا عند وجود سبب وجوب الاداء مع عدم الاداء
وليس المراد بالسبب هنا هو العلة التامة كما لا يخفى وذلك اما مع تحقق الوجوب ايضا في الوقت وترك
المكلف اياه عمدا فاتيانه فيما بعد الوقت يكون قضاء واما مع عدم تحققه بل لتحقق سببه خاصة
وذلك اما لامتناعه عقلا او لامتناعه شرعا او لمانع من العبد او من الله سبحانه مع امكانه في نفسه
فالاول كقضاء صلوة النائم طول وقتها فان وجوبها منتف لامتناعها في ذلك الوقت عقلا
مع تحقق سببه وهو الدلوك مثلا والثاني كقضاء صوم الحائض الذي هو غير متحقق في الوقت
للامتناع شرعا مع حصول سبب وجوبه وهو اهلال رمضان والثالث كقضاء صوم المسافر
اذا علم قدومه الى اهله قبل الزوال فان الصوم منه ممكن عقلا وشرعا الا ان السفر الذي هو
من فعله وباختياره يمنعه والرابع كقضاء صوم المريض العالم ببرئه من المرض قبل الزوال فان المرض
الذي يمنعه من الصوم مستند الى الله تعالى وان كان له ايضا اختيار في اجابته لنفسه وعدمه
بالامساك والتناول فافهم ثم ان ما ذكرنا مفصلا غير مختص بقضاء الواجبات الموقتة فان الظاهر
ان النوافل الموقتة ايضا يتاتى في قضائها جل الاقسام المذكورة ان لم يكن كلها فان قضاء صلوة الليل
مثلا بالنسبة الى النائم والمحتلم والجنب بالاختيار نظير القسم الاول والثالث والرابع وقد صرح فيما
ذكره السيد الشارح رح من ان قضاء النوافل لا يتحقق ذلك فيه على تامل فتامل

الفعل قد يكون عزيمة وهو ما جاز فعله لا مع قيام المقتضي للمنع او رخصة وهو الجائز معه فمباح
الاصل ليس رخصة وتناول الميتة رخصة وقد تجب الرخصة كالتناول عند خوف الهلاك

هذا ايضا من تقسيم الفعل وهو باعتبار اقتران جوازه بمقتضي المنع عنه وعدمه وهو
تقسيم الى الرخصة والعزيمة فالعزيمة مشتقة من العزم وهو القصد المؤكد ولهذا سمي الرسل
المؤكدين في قصدهم في اظهار الحق اولي العزم والرخصة فهي عبارة عن التسهيل والتيسير
في الامر ومنه قولهم رخص السعر اذا تراجع وسهل الشراء هذا معناها بحسب اللغة واما بحسب الاصطلاح
فما اختاره المصنف رح هنا ان العزيمة هي ما جاز فعله لا مع قيام المقتضي لمنعه والرخصة ما
جاز فعله مع قيام المقتضي له واستغرب في النهاية ان يقال الرخصة ما شرع من الاحكام

لعذر

الكلام انه صم

لعذر مع قيام السبب المحرم ليعم النفي والاثبات اي قد يكون الرخصة بنفي الفعل كاسقاط الصوم
عن المسافر بناء على كونه رخصة واحترز بقوله لعذر عن بعض العزائم بناء على صحة اطلاق السبب
المحرم على كون الحكم على خلاف الاصل القديم فما ذكره هنا بناء على اطلاق الترك على الكف وان المبادر
من المقتضي القائم للمنع عنه فالفعل الاكل والركن يكل اليه بل تحصل سقوط افعال الملل المنسوخة
في تعريفنا الرخصة مع انها لا تستحق بها لعلها الا على سبيل التجوز الا ان يقال المراد الجواز والمنع الماخوذ
في التعريفنا ما هو بالنسبة الى مكلف واحد وفي فعل واحد اذا عرفت ذلك فالاشياء التي ليس
لها مقتضي المنع كالاشياء الضرورية او غيرها مما يدرك العقلاء احد طرفيه لا يشتمل على مفسدة ولا
مصلحة او لا يدرك حكمه لكنه مما ينتفع به وبالجملة كل ما حكم بكونه مباحا في الاصل فهو غير داخل في الرخصة لعدم
مقتضي المنع وتناول الميتة عند الجوع في المخمصة داخل فيه لقيام مقتضيه واعلم ان الرخصة منقسم اربعة
اقسام كما صرح به الشهيد الثاني في التمهيد الاول ان تكون واجبة كاكل الميتة للمضطر كما صرح به المصنف
واكتفى به لكن سياق عبارته يشعر بان التناول جائز ايضا رخصة عند علم خوف الهلاك وهو بعيد
تماما مع القول بجواز صبر المضطر الى الموت وكذا التيمم عند فقد الماء او الخوف من استعماله للجرح
والحاصل او بيعه بازيد من ثمن المثل بناء على القول بجواز التيمم ح قال في النهاية لا يجوز اسم الرخصة
في القسم الاول اذ لا يمكن التكليف باستعمال الماء مع عدمه فلا يمكن قيام سبب المنع وان جبر بان
استعمال الماء هو العذر الذي اعتبر في الرخصة ومن الظاهر ان التكليف بالاستعمال ليس في حال
الامتناع فلا يمنع قيام السبب الذي هو الامر في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم الاية
فاخرج المتيمم بقوله تعالى فان لم تجدوا ماء فتيمموا الاية فتامل والثاني ان تكون مندوبة كتقديم
غسل الجمعة يوم الخميس لخائف عدم الماء والثالث ان تكون مكروهة كالتقية في المستحب الذي يخاف
منه الالتباس على عوام المذهب حيث انه على بعد علاوة اجلاء والرابع ان تكون مباحة وهو ما رخص
فيه من المعاملات كبيع العرايا الواقع في الاخبار التصريح بالرخصة فيها فقال رخص في العرايا
ومنه الاستنجاء بالاحجار ونحوها في حال وجود الماء لانه رخصة عن ازالة النجاسة المعتاد ولكن
اكتفى الشارع به تخفيفا لعموم البلوى وقد يقع الاشتباه في بعض الموارد في كونه داخلا في الرخصة
ام لا كالقصر في السفر فان الاصحاب صرحوا بكونه عزيمة على ما قيل مع شمول تعريف الرخصة له واقعا
نفي الجناح في الاية الشريفة اليه واعتذر بعضهم عنه بان المقتضي للمنع هنا ليس موجودا اه

اطلاع م

اذ الصوم في السفر منتفي بالاية والصلوة ايضا لانه لا دليل على اتمامها مطلقا لما روي من ان
الصلوة وضعت ركعتين ركعتين فزيدت في الحضر واقرت في السفر فلا يكون المقتضي فيها موجودا
وان اطلق الرخصة عليها فعلى سبيل التجوز لاثبات المشروعية فيها في الجملة كما في كثير السفر ولخوف
فكان التعبير بالعزيمة اولى واجيب عن الايماء المذكور بان الاية مسوقة في الخوف ولكان
فيها ذكر الضرب بناء على الاغلبية والقصر والقصر هناك داخل في الرخصة يقينا بناء على اشتمال
النصوص الدالة على اتمام صلوة للحاضر عليه ثم انه قد اشكل بعض الاصوليين ان في الرخصة لابد
وان يكون المقتضي للجواز مرجحا بالنسبة لمقتضي المنع و يلزم منه العمل بالمرجوح وهو في غاية الاشكال
بيانه انه لولا ذلك لكان الاول اما لمساويا على الثاني او مساويا له والاول باطل للزوم كون كل حكم
ثابت بدليل راجح مع وجود المعارض المرجوح رخصة وهذا بين الفساد والثاني كذلك لتوقف
ان المختار في تعارض الدليلين المتعادلين اما التساقط والرجوع الى حكم الاصل او التوقف لا
ظهور المرجح او التخيير فعلى الاول يلزم كون كثير من العزائم الذي بنينا فيه على النفي الاصلي رخصة وعلى
الثاني لا يعقل رخصة لمكان التوقف وعلى الثالث يلزم خروج مثل اكل الميتة للاضطرار الذي
هو من افراد الرخصة يقينا عنها اذ وجوبه يمنع من التخيير بين جوازه وحرمته كما هو ظاهر فتعين
كون المقتضي للجواز مرجوحا والجواب ان المعنى فيه ليس من محل التعارض في شيء اذ التعارض انما
يكون عند اتحاد المورد وحال المكلف ووحدة زمان التكليف وليس تحقق شيء من ذلك في مثل
اكل الميتة عند المخمصة اذ مقتضى المنع عنه انما هو حال الاختيار وحال عدم الاضطرار في زمان يتمكن
من استيفاء مهجته وضبط نفسه بقوت اخر ودليل الجواز انما دل عليه للمضطر عند الاضطرار وانسداد
باب الاختيار في زمان التضيق والاعسار ولا يذهب عليك ان ما ذكرنا لا ينافي مع المذكور سابقا
في جواب الاشكال الوارد باختلاف الملاحظة من اعتبار وحدة المكلف اي تخصيص في رخصة العقل
فليتامل كي لا يختلط الامر والله الموفق والمعين

المقصد الثاني في اللغات وفيه فصول

في الواضع ذهب عباد الى ان اللفظ يدل على المعنى لذاته واستحالة ترجيح بعض الالفاظ
بمعناه من غير مرجح واطبق المحققون على بطلانه والحق صراحة ان الارادة للمختار او سبق المعنى حال
حضور اللفظ
لما بين سابقا ان من المبادئ التصديقية لهذا العلم ما يستفاد من اللغة
احتاج اليها على الوجه الصحيح ثم ان اللغة ماخوذة من لغى يلغى اذا لهج بالكلام والمراد بها كل لفظ

وضع

وضع لمعنى فيشمل المفردات بأسرها وكذا المركبات لتعميم الوضع بحيث يشمل النوعي فلا يلزم خروج
مثل الافعال والصفات والمثنى والجمع والمصغر والمنسوب وكذا الهيئات المركبة مطلقا كما ان مثل ما
كانت فليس في اندراج الاخير تحت اللغة نظر كما فعله السيد الشارح ره ولما كان الوضع ماخوذا في
اللغة فالبحث عن الواضع الذي هو علته له كان لازما لما ذكرنا كما فصلت في الفصل الاول وذلك انما هو
مفتقر اليه بناء على القول المشهور والراي المنصور من كون دلالة الالفاظ وضعية واما على القول
بالذاتية كما عليه عباد بن سليمان الصيمري واصحاب التكسير وطائفة من المعتزلة فلم يتفوه به سائر
العباد فلا كما لا يخفى على ذوي السداد فاعلم ان مستند اصحاب هذا القول ينكشف بذكر مقدمة وهي ان
انتقال الذهن الى معنى من المعاني دون غيره عند سماع اللفظ انما هو بسبب دلالته عليه والدلالة
لكونها من الامور الموجودة الممكنة لا يتصور من غير علة ضرورة ان وجود الممكن مع انتفاء الموجب
محال وتلك العلة اما مشتركة بين المعنى المفهوم من اللفظ وغيره او مختصة بالاول والاول يقتضي
الفساد للاستلزام تخلف المعلول عن العلة والترجيح من غير مرجح فتعين الثاني وذلك الموجب
اما ذات اللفظ بذاتها بمعنى ان طبيعة اللفظ تناسب المعنى المفهوم منه دون غيره فاما المستند عينه
لدلالته عليه المناسبة المفروضة دون غيرها او وضعها فيكون المستند للدلالة هو الوضع دون
غيره اذا عرفت ذلك فالمستند في ذلك انه لو لم يكن بين اللفظ والمعنى مناسبة ذاتية ولم يكن
الدلالة لاجلها لزم الترجيح من غير مرجح والتالي باطل اما الشرطية فبيانها انه ح يكون نسبة اللفظ
الى مسماه كنسبته الى غيره وكذا نسبة المسمى اليه كنسبته الى غيره فتعيين اللفظ للمسماه دون غيره ترجيح
مع انتفاء المرجح واتفق جميع المحققين على بطلان هذا القول وفساد ما استندوا اليه لذلك اما
بيان البطلان فهو ان القول المذكور مبني على امور واهية دون ثبوتها خرط القتاد منها ثبوت
الطبائع للحروف والالفاظ كما في الموجودات العينية وهو مما لا يعقل له معنى ومنها ثبوت
الطبائع للمسميات لوضوح ان المناسبة الطبيعية بين الشيئين مع عدم ثبوتها لهما غير معقول
وذلك ايضا غير معقول اذ كان المسمى من الاعراض والمعاني كالاكل والشرب والبياض
والسواد ونحوها الا ان يراد بالطبيعة بالنسبة اليها الماهية لكن يتوجه عليه عدم معلومية
المناسبة ح بين الطبائع المثبتة للحروف عندهما الاعداد وبين ماهيات تلك المعاني
اذ الحكم بكون البياض مثلا الحرارة واليبوسة او الرطوبة ايضا غير معقول مع تحقق بعض الحروف طبيعة م
النارية والهوائية والارضية فيه وهكذا غيره ومنها انحصار تحقق المناسبة بين

والالف والباء والضاد والباء
للاول الاول والوسط للوسط
والاخير للاخير
منه

طبيعة كل لفظ وطبيعة مسماه وهذا على وجه العموم مما يقطع بفساده فان كل احد ان يجعل اى لفظ
شاء لاى معنى يريد من غير ادراك معنى الطبيعة فضلا عن ثبوتها والارتياب فيه الا من عليه
عن تعقل المناسبة بينهما وذكروا ايضا امورا اخر على ضرورة البطلان يبتنى عليها القول المذكور
لكن لا حاجة الى ذكرها فاكتفينا من الاتمام بما يغنينا عن المرام حذرا عن طول الكلام فى المقام واما
بيان فساد مستنده فيمكن بالمعارضة والمناقضة اما الاولى فمن وجوه منها ما تقدم فى بيان
بطلان القول المذكور فلا حاجة فى الاعادة ومنها ان الدلالة لو كانت للمناسبة الذاتية لزم
ان لا يختلف الامر فى الجهل والعلم باللغات اذ علة الدلالة وهى المناسبة متحققة فى الجميع بالنسبة
الى الجميع واللازم منتف ضرورة البطلان ومنها ان الدلالة لو كانت ذاتية لزم ان يفهم كل احد
معنى كل لفظ اذ الالفاظ حينئذ دلائل معانيها وانفكاك المدلول عن الدليل محال للزوم العلم
بذلك فتأمل وبعضهم ذكروا وجوها مفصلة اخر لا نطيل الكلام بذكرها استغناء عنها واما الثانية
وهو الذى تعرض المصنف لبيانه هنا انا نمنع لزوم الترجيح من غير مرجح لو كان الدلالة على المعنى
لذاته كيف والمرجح اما ارادة الواضع المختار هو لو كان الوضع مستندا الى الله تعالى او سبق المعنى
حال خطور اللفظ فيما اذا كان الوضع من غيره سبحانه ويمكن ان يقال ايضا او سبق خطور ذلك
اللفظ عند تعقل المعنى فبناء هذا الجواب على تسليم تساوى نسبة اللفظ الى معناه والى غيره وتسليم
وجود المعين ونفى حصول المرجح من طبيعة اللفظ او معناه لكن نفى الخاص لا يستلزم نفى العام فلا
يلزم نفى المرجح اصلا اذ الارادة او سبق الخطور مرجح هذا هو المشهور من الجواب عنه لكنه فى
النفس منه شىء اما بالنسبة الى فانا لا نفهم من الارادة التى جعلوها مرجحا الا نفس الترجيح اذ لا يعقل
من ترجيح احد الامرين على الاخر الا ارادة ذلك دون صاحبه فعلى هذا اذا لم يكن للارادة مرجحا
كما هو معروف منهم يلزم من ذلك ان يكون الشىء رافعا لنفسه وهو باطل هذا بالنسبة الى ارادة
العبد واما بالنسبة الى ارادة الله تعالى فلا يجرى ما ذكرنا لرجوعها الى العلم بالاصلح فيصلح كونها
مرجحا ان لم نقل بكونه ايضا اذ المتحقق الاصلحية وهى انما يكون مع الاختلاف دون التساوى
كما هو المفروض فيما نحن فيه اللهم الا ان يقال المراد بالتساوى ما هو عندنا بحسب الظاهر لا التساوى
فى نفس الامر فالعلم بالاصلحية الواقعية لا ينافى التساوى الظاهرى نعم لا بد ان لا يكون
الاصلحية مستندة الى ذات اللفظ او طبيعة المعنى بل الى شىء اخر وان كان غير معلوم لنا

وحيث ان المناسبة الذاتية فى نفس الامر
بين اللفظ والمعنى لا يكفى فى فهم المعنى من اللفظ ودلالته
عليه بل العلم بتلك المناسبة ايضا شرط
فى ذلك فعدم تحقق العلم قبل الوضع
المذكورة لعدم تحقق شرطها فتفطن منه

وكان هذا الجواب للاشاعرة فيعدون به طريق لزوم الترجيح بلا مرجح وهو الذى يمنعونه
دون الترجيح بلا مرجح فانه يلزمهم التجويز للمرجوح لكن المصنف ادرى بما فعل واما بالنسبة الى الثانى
فلانه قد يتفق سبق المعانى الكثيرة عند خطور اللفظ او الالفاظ الكثيرة عند تعقل المعنى
فتعيين احد من المعانى او الالفاظ لا يكون الا لمرجح جزما فهو كر على ما فر الا ان يقال ايضا
المرجح شىء سوى المناسبة الذاتية وان لم يحصل لنا العلم به فى جميع الالفاظ وبالجملة لما ثبت
فساد القول بالدلالة الذاتية فانحصر فى الوضعية ولما كان الترجيح من غير مرجح ايضا بين الفساد
فلا بد من الحكم بثبوت مرجح لوضع كل لفظ لمعناه فى الواقع وان لم يكن معلوما لنا وقد ذكر اهل
الاشتقاق معنى اخر للمناسبة بين اللفظ والمعنى وهى تناسبهما فى الاوصاف والهيئات
الحسية كالرخاوة والشدة والحركة واشار الى ذلك بعضهم ان الواضع حين وضع اللفظ لمعناه راعى تلك
المناسبة ولم يهملها كوضع الفصم بالفاء الذى هو حرف رخو لكسر الشىء من غير ان يبين والقصم
بالقاف الذى هو شديد للكسر مع الابانة ووضع الفعلان والفعلى بالتحريك كالنزوان و الجيلى
لضراب الفحل والحمار الذى يحيد اى يميل الناظر لما فيهما من الحركة وهذا المعنى بعيد عن السداد
فلا نبالى عنه وان كان هذا ايضا غير مطرد فى جميع الالفاظ لا سيما بالنسبة الى جميع اللغات فلا
يصلح لكونه مرجحا على سبيل الاطلاق لتعيين الالفاظ للمعانى او بالعكس فتفطن ثم اختلفوا
فالاشعرى وابن فورك على انها توقيفية لقوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها وقوله ومن اياته خلق
السموات والارض واختلاف السنتكم والوانكم وليس المراد الجارحة المخصوصة للاتفاق فيها
بل ما يصدر عنها تسمية للمسبب باسم السبب والافتقار الى اصطلاح المثله فيتسلسل وابو هاشم
على انها اصطلاحية لقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه دل على سبق اللغة على
الرسول السابق على التوقيف لما عرفت نفى كون المستدعى للدلالة الوضع دون الطبيعة
بعد ما ذكرنا لك ان البحث عن الواضع انما هو على ذلك الفرض فنقول قد اختلفوا فى الواضع بمعنى
ان الوضع هل هو مستند الى الله تعالى فيكون توقيفيا فى جميع الالفاظ وعلم العباد انما هو بتوقيفه تعالى
واعلامه او مستند الى المخلوق واحدا كان او جماعة فيكون اصطلاحيا كذلك واصطلاح التوقيف
انما يجرى فيما اذا كان من قبل الشرع فلا يلزم القول بان علمنا بالواضع باللغات من اعلام
الواضع وايقافه ايضا وان كان الواضع من المخلوقين فمقتضى التسمية موجود ايضا او يكون

على سبيل التوزيع بكون بعض اللغات الضروري المفتقر اليه في التوقيف الاصطلاح توقيفيا
والباقي اصطلاحيا او بعكس الاولى او بعكس الاول اي كون المفتقر اليه اصطلاحيا والباقي توقيفيا
او يكون على التوقف لعدم موجب العلم بشيء من الاربعة مع امكان الجميع عقلا فالاول هو المنقول
عن ابي الحسن الاشعري وابن فورك وجماعة من الفقهاء والثاني هو المحكي عن ابي هاشم واصحابه
وجمع من المتكلمين وقد اكتفى في الكتاب بنقل هذين المذهبين من غير تعرض للباقي فنقول
المذهب الثالث وهو القول بالتوزيع منسوب الى فريقين فبعضهم وهو الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني
ذاهب الى الوجه الاول من التوزيع على المحكي او الاحتمال الثاني على ما صرح به جمع وعكس الاول منقول عن
فرقة اخرى والقول الرابع محكي عن القاضي ابي بكر والغزالي وهو مختار المصنف ره بعد حكايته
في النهاية عن جمهور المحققين والحق الموافق للتحقيق المطابق للرأي لبعض اهل السداد وهو الفاضل الجواد
والموافق لمذهب الاستاد الماهر السيد محمد باقر ادام الله بقاءه القول الاول والمستند لذلك وجوه
منها قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها والبيان ان المراد بالاسماء اما جميع الالفاظ لا ما هو مصطلح النحاة
لكونه عرفا حادثا من مخترعاتهم الجديدة مع انفراد ها من غير استفادة من الافعال والحروف لا يكفي
في استعمالها في المحاورات التي هو من اعظم فوائد تعليم ادم الاسماء وذلك بما يفهم منها
في العرف العام ايضا كما صرح الاستاد البيضاوي وغيره بان المراد بالاسم فيه اللفظ الموضوع لمعنى او المراد
بها العلامات لاشتقاق الاسم من السمة وهي العلامة فيعم هذا جميع الالفاظ وغيرها وهذا هو المناسب
لسياق الاية الموقعة لتفضيل ادم عليه السلام على الملائكة كما لا يخفى وعلى التقديرين يثبت ان وضع الالفاظ
مستند الى الله تعالى وهو المطلوب وستعرف الاعتراضات التي اوردوها في المقام مع الجواب عنها
مستقصى انشاء الله تعالى ومنها قوله تعالى ومن اياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم والتقرير
ان المراد باللسان ليس الجارحة المخصوصة لكونها متفقة بالنسبة الى الاشخاص مع ان بدائع الصنع فيغيرها
اشد واكثر فلا بد من حمل الالسنة على اللغات لكونها من اقرب المجازات المتعين ارادته عند تعذر
الارادة الحقيقية اذ يكون من باب تسمية المسبب باسم السبب في بصير المعنى انه ومن اياته اختلاف
اللغات التي تتكلمون بها ومن الظاهر ان كونه من الايات انما هو عند استناد الوضع فيها الى الله سبحانه
وهو المطلوب وستذكر بعض الايراد الوارد عليه من جهة قيام الاحتمال المخل بالاستدلال مع الجواب
المسدد لطرق المقال ومنها ان اللغات لو لم تكن توقيفية فلا بد من كونها اصطلاحية بناء على بطلان

الدور

القول بقاعدة الدلالة ايضا وح ينسد باب العلم بشيء منها لاستلزامه التسلسل المحال اذ لو اراد المصطلح
تعليم بعض منها لافتقر حينئذ الى لفظ اخر ضرورة ان مدار الافادة والاستفادة على الالفاظ كالالفاظ الاخر وذلك اللفظ
لكونه اصطلاحيا يفتقر الى لفظ اخر وهكذا الى غير النهاية وهو التسلسل اللازم والمستلزم لانسداد
باب العلم مع ان البديهة تشهد بفساده واذا بطل القول بالاصطلاح المستلزم لذلك الفاسد تعين القول
بالتوقيف وهو المطلوب وهذا الوجه وان كان مشهورا في كلماتهم الا انه لا يخلو من مناقشة ظاهرة
كما ستقف عليه انشاء الله تعالى ومستندا القول بالاصطلاح وجهان نقلهما ذكره المصنف هنا وعقلي ذكره
في النهاية اما الاول فهو قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وتقرير الاستدلال ان
سياق الاية ظاهر في ان كل رسول انما ارسل الى قومه بلغتهم التي كانوا يتكلمون بها قبل فاللغات سابقة
على الارسال فاذا كانت اللغات توقيفية لا بد ان تكون مسبوقة اذ العلم بالامور التوقيفية موقوف
عليه وهذا هو المستلزم لذلك وهو التوقيفية كذلك وهذا الوجه ضعيف جدا كما يأتي وجهه واما
الثاني فهو ان اللغات لو كانت توقيفية لكان الايقاف اما بواسطة خلق علم ضروري في المخلوق
بانه تعالى وضع تلك الالفاظ لمعانيها ام لا وكلاهما فاسد اما الاول فلان خلق ذلك العلم اما في
العاقل او في غيره والاول مستلزم لكون العلم به تعالى ضروريا فلا يكون معرفته سبحانه مكلفا بها وهو
ظاهر الفساد بيان الاستلزام ان وضع اللغات وصفه سبحانه والعلم به مسبوق بالعلم بموصوفه واذا
كان العلم بالوصف ضروريا فبالموصوف به كذلك والثاني ايضا فاسد لامتناع ان يخلق في غير العاقل علما
ضروريا بالالفاظ ومناسباتها وتراكيبها العجيبة واما الثاني فهو مستلزم للدور والتسلسل الباطلين
فيكون باطلا بيانه ان السامع ح يفتقر فيما سمعه من كون ذلك اللفظ موضوعا بازاء معناه الى طريق ونقل
الكلام اليه فاما ان يدور او يتسلسل ولما لم يتعرض المصنف لهذا الوجه هنا ونحن تعرضنا له فلنعقبه
بذكر ما يعترض عليه به وهو انا نختار اولا ان الايقاف بعلم ضروري في العاقل في القول بانه يستلزم العلم
الضروري بالله تعالى وهو مستلزم لانتفاء التكليف بمعرفته سبحانه يتعين عدم تسليم الاستلزام الاول
اولا كيف ويمكن بواسطة العلم الضروري حصول ضرورية كون هذا المعنى معنى هذا اللفظ واللفظ
موضوعا له مع عدم الالتفات الى الواضع فضلا عن العلم به فضلا عن كونه ضروريا ولو سلم يرفع عنه
المحذور ثانيا ان غاية ما يلزم في الباب انتفاء التكليف بالمعرفة بالنسبة الى ذلك الوجه المعلوم

ومن جهة العلم الضروري بالوصف المفروض لا مطلقا كما هو مدعى المستدل وان اخبر بانه لا مفيد له
منه اصلا ولا خصوصية له بالنسبة الى المقام لتحققه في كل ما كان على هذا المنوال ثم نختار ثانيا ان
ايقافه بغير علم ضروري قوله يستلزم ذلك احد المحذورين يعني الدور والتسلسل قلنا لا اختصاص
له بالتوقيف لوروده على القول بالاصطلاح ايضا كما اشرنا اليه والجواب واحد كما ستعرف ومرجعه
الى القول بوجود طريق ثالث وهو التعريف بالقرائن والاشارات كما في الاطفال والمستند للقول
بالتوزيع على الوجه الاول وهو كون القدر المفتقر اليه في التعريف توقيفيا والباقي اصطلاحيا
اما للاول فلزوم الدور لو لم يكن توقيفيا اذ معرفة الباقي على فرض كونه اصطلاحيا يتوقف على ذلك
التقدير وذلك لانه على هذا التقدير يتوقف على الباقي فيلزم توقفه على نفسه واما الثاني فلعدم
الدليل النقلي للقول بالاصطلاح وهو وان كان يشمل الجميع الا ان القدر المفروض مستثنى عما عرفت
والجواب عنه تمام يعلم مما سيأتي وان علم ايضا من المستند للاول مما ذكرنا انفا واما دليل القول
المفروض على عكس الوجه المذكور وهو كون القدر المذكور اصطلاحيا والباقي توقيفيا فهو بالنسبة
الى الاول انه لو كان ذلك توقيفيا على نحو الباقي للزم الدور والتسلسل اذ العلم بالجميع حينئذ بالوحي
والعلم به لكونه بطريق الالفاظ يفتقر الى وحي اخر وهكذا اما ان يعود او يذهب الى ما لا نهاية
له والاول الاول والثاني الثاني وهذا القدر مستثنى من الجميع بهذا الدليل واما الباقي فتوقيفيته
باق على حاله لما ذكر في القول الاول واعادة الدليل لضعف هذا الاستثناء لا طائل تحتها فلا بد
من القول المختار وهو توقيفية الجميع والمستند للقول بالتوقف ان ما يفيد في امثال هذه المسائل
هو العلم وهو غير حاصل من ادلة الاقوال الثلثة والجواب ان المراد بالعلم ان معناه الظاهر
وهو المانع من النقيض او يريد به ما يشمل الظن ايضا اما على الاول فلا نسلم المقدمة الاولى وهو
انحصار الافادة في ذلك وان كان المقدمة الثانية مسلمة لقيام الاحتمالات المتكثرة في الاقوال
الثلثة اذ الافتقار الى العلم بهذا المعنى ثم كيف لا وان الفرق بين تعيين الواضع ومعرفة الوضع
كما انه يكتفى في الثاني بالظن ولا يضر به قيام الاحتمال فكذلك في الاول والفرق تحكم واما
على الثاني فمقدمة الثاني غير مسلمة بالنسبة الى ادلة القول الاول وان كانت بالنسبة الى الباقي
نعم هنا اشكال من وجه اخر وهو انهم لم يذكروا للنزاع في هذه المسئلة ثمرة مهمة فالاولى

للقول

للقول بكفاية الظن فيها فالفارق بينها وبين البحث عن الوضع موجود وهو حصول الثمرة
المهمة ثمة وعدمها هنا فتامل والاعتراض لم لا يجوز حمل التعليم على الالهام باحتياجه الى
هذه الالفاظ والاقتدار على وضعها او حمل الاسماء على الصفات مثل كون الفرس للركوب والثور
للحرث لانها علامات او علامة لما اصطلح عليه مع تساويهما في كونهما اية والاصطلاح قد يعلم بالقرائن
كالاطفال من غير شبهة ويمنع توقفها التوقيف على البعثة لجواز حصوله بالالهام او بخلق اصوات
في اجسام جمادية فقد اعترضوا على ادلة القولين الاولين بوجوه منها بالنسبة الى الاية الاولى
للقول الاول وهي ثلثة اوجه الاول ان المراد بالتعليم المستند الى الله فيها يمكن ان يكون الالهام
باحتياجه الى هذه الالفاظ كما في قوله تعالى وعلمناه صنعة لبوس لكم فيصير المعنى والهم الله تعالى ادم باحتياجه
الى الالفاظ المحاورة والاقتدار على وضعها فيكون المعنى اقتدار ادم على وضع الالفاظ الثاني ان
المراد بالاسماء يحتمل ان يكون هو الصفات والعلامات مثل ان الفرس يكون للركوب والثور للحرث
والجمل للحمل الى غير ذلك من خواص الاشياء وعلاماتها ومع هذا الاحتمال بطل الاستدلال الثالث
انه على فرض تسليم تعين حمل التعليم على التفهيم فالمطلوب ايضا غير لازم لجواز ان يكون ما علمه
الله ادم هو ما اصطلح عليه غيره من المخلوقين قبل ادم اذ النصوص الناصية واردة على وجود الخلق
في الارض قبل ادم ثم او ما اصطلح عليه ولده بعده اذ الازمنة بالنسبة اليه سبحانه سواء وبالجملة ما
يلزم من الحمل المذكور ثبوت تعليم الله ادم اللغات اعم من كونها من موضوعاته سبحانه او من موضوعات
غيره ولا دلالة للعام على الخاص والجواب اما عن الاول فبان حمل التعليم على الالهام او الا فقداد
عان فلا يصار اليه الا بدليل ووجهه في قوله تعالى وعلمناه صنعة لبوس لكم لا يوجب صحة الحمل فيما
نحن فيه ايضا مع انتفائه واما عن الثاني فهو ان حمل الاسماء على الالفاظ الموضوعة وهو كما عرفت
حمل على معناه في العرف العام اولى من حمله على الاوصاف والعلامات فتطرق هذا الاحتمال لا يضر
بالاستدلال مع انه قد عرفت سابقا انه مما يثبت المطلوب اذ اللغات ايضا داخلة في العلامات فهذا
ان لم يكن لنا فليس علينا سيما بعد ملاحظة تأكيد الاسماء بكلمة كلها واما عن الثالث فان حكاية الاصطلاح
السابق واللاحق بعيد جدا اما الاول فلبعد استفادة الافضلية المستنبطة من الاية لادم من الملائكة
المعلم بما اصطلح عليه غيره تعالى واما ثانيا فلان التعليم في قوله تعالى حكاية عن الملائكة فيما بعد ذلك
في مقام الاعتذار سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا محمول على تفهيم ما يكون من قبل الله تعالى فالمناسب

فيما نحن فيه ايضا ذلك كما لا يخفى واما ثالثا فلان العلم باصطلاح الغير لو كان موجبا للافضلية المذكورة
لكان المصطلح بزايد تلك الافضلية لتحقق الموجب واللازم باطل فتأمل ومنها الاعتراض على الآية
الثانية للقول الاول فهو من وجه وهو ان تعدد الالسنة على المعنى الحقيقي لا يوجب المصير الى حملها
على اللغات بل يمكن حملها على الاقدار عليها وليس الحمل الاول اولى من الثاني مع انهما متساويان في كونهما آية
والجواب ان حمل الالسنة على الاقدار على اللغات بمعنى استعمالها في معناه كما هو المستفاد من عبارة
المعترض استعمال في غير معناها الحقيقي ومن شرائط صحته وجود العلاقة وهي منتفية فان
قيل هذا اذا كان المراد مطلق الاقدار والمفروض انه المعين بكونه على التكلم باللغات ومعه العلاقة
الحالية موجودة قلنا لا معنى لحمول الاقدار المذكور في الجارحة المخصوصة الا ايجاد ارادة القدرة منه
على ما هو فيه ايضا وعلى هذا انه لا يصح الحمل اذ عند تعذر الحقيقة فاقرب المجازات متعين وهو هنا
اللغات فان استعمال اللسان في اللغة قد بلغ في الكثرة حدا يتوهم انها من المعاني الحقيقية كما يقال
فلان خاطبني بلسان عربي وما افهم لسان زيد ولسان اهل البلد فارسي ولسان الترك صعب
ثقيل الى غير ذلك والعلاقة هنا السببية كما عرفت وبهذا ثبت اولوية الحمل الاول على الثاني بل
تعينه بلا اشكال نعم يختل الاستدلال بتطرق احتمال اخر وهو كون المراد بالاختلاف تفاوت لهجة
الاشخاص وتغاير اصواتهم دونه وان كانوا من اهل لغة واحدة بل وفي لفظ واحد وفيه من ظهور
غرائب الصنع وعجائب الفطرة ما لا يخفى على ذي مسكة فهو من ايات العظمى لكمال القدرة ويمكن ان
يقال في دفعه انه بعيد عن الارادة في هذا المقام فلا يصلح كونه مخلا لكلام الملك العلام فلا يخفى ما
هو المطلوب والمرام من الاستدلال التام ومنها الاعتراض من وجه على الدليل الثالث للقول
المذكور وهو لزوم التسلسل بناء على عدمه وهو ان اللغات لو كانت اصطلاحية بعد ما لم تكن توقيفية
لا يلزم المصطلحين في تعريف غيرهم اياها التوصل بلفظ اخر وهكذا كي يلزم التسلسل اذ لا نسلم
انحصار مدار الافادة والاستفادة في الالفاظ حتى ينسد باب العلم باللغات بفرض انتفائها
حذرا عن ذلك المحذور بل نقول كما انه يمكن تعليم الاطفال اولا اسامي اللغات بالترديد بالقرائن
او التكرير بها من غير لزوم تسلسل فكذا فيما نحن فيه من غير تفاوت وهذا طريق لا يمكن انكاره بوجه
وانت خبير بانه لا مفر منه الا انه لا داعي ايضا للتشاجر في المقام لكفاية الايتين في اثبات المرام
فاما الاعتراض على الدليل النقلي للقول بالاصطلاح فهو ايضا من وجه وهو ان الدور الذي

اوردتم

او وردتم على توقيفية اللغات غير مسلم اذ هذا على ما ذكرتم بناء على توقف التوقيف على البعثة
والارسال وهو في محل المنع اذ تعليم العباد اللغات يمكن بطريق الالهام او بخلق الاصوات والحروف
في جسم من الاجسام الجمادية ويمكن ان يقال بعد تسليم ذلك ايضا ان القدر المسلم هو التوقف
على الارسال في الجملة لا ارسال ذلك الرسول المرسل الى قومه ويؤيد ذلك بطلان ابقاء الاية على
ظاهرها وحمل رسول فيها على العموم بحيث يشمل ادم ع اذ من الظاهر انه حين الارسال لم يكن له
قوم فضلا عن لغتهم فبعد تخصيصهم بغيره نقول يمكن ان اوقف الله ادم اللغات كما قال سبحانه وعلم
ادم الاسماء ثم بعد تعلم قومه منه وتعليمهم لطائفة فطائفة ارسل الله تع على كل طائفة رسولا بلسانهم
فعلى هذا يلزم بطلان القول بالتوقيف فيثبت منه القول بالاصطلاح ان الا في الحكمة
كل معنى تشتد الحاجة الى التعبير عنه وجب في الحكمة وضع اللفظ بازائه لوجود القدرة والداعي وانتفاء
الصارف وما عداه لا يجب وان لزم ما لا يتناهى من الالفاظ ولا تنافي الروائح ومراتب الاشتدادات
لم يوضع لها الالفاظ بخصوصياتها   هذا الفصل يشتمل على مباحث كلها تتعلق بالموضوع له اللفظ
الاول في بيان المعنى الذي لا بد في الحكمة من وضع اللفظ وما يقابله فاعلم ان المعاني اما من شأنها
ان تشتد حاجة الناس في محاوراتهم وبيان مقاصدهم الى التعبير عنها بالفاظ مختصة بها بحيث
لا يتم الحاجة بدون ذلك ولو بتعبيرها بالاضافة الى غيرها او بغيرها او ليس من شأنها ذلك و
الاول يجب في الحكمة ان يوضع لها لفظ اذ المراد بالواجب هنا هو المعتقد الذي وجد داعيه وفقد
مانعه والمفروض فيما نحن فيه ذلك اذ الواضع اما الله سبحانه او مخلوقه وعلى التقديرين فهو قادر
على الوضع والداعي ايضا موجود وهو الذي ذكرنا من شدة الحاجة والصارف مفقود لكان الغرض
فبعد تحقق هذه الثلثة ثبت المطلوب واما الثاني فلا يجب فيه ذلك اي وضع الفاظ مخصوصة
بازائها والاستدلال عليه من وجهين الاول ما تمسك به بعض القائلين بوقوع المشترك في اللغة
لبيان الملازمة التي ادعاها على القول بعدم الوقوع وهي استلزام خلو اكثر المعاني عن الاسم المختص
بالتفهيم وذلك انه لو وجب ان يكون لكل معنى لفظ مخصوص وضع بازائه لزم منه وضع ما لا يتناهى
من الالفاظ والتالي باطل بيان الشرطية ان المعاني غير متناهية اذ منها الاعداد ومراتب الاشتدادات
وهي غير متناهية لعدم حد لها يقفان عنده وما بعضه غير متناه فكله كذلك حتما في اذا فرض
وضع لفظ لكل واحد منها تقتضي قاعدة المساواة ان يكون الالفاظ ايضا غير متناهية واما بيان

بطلان التالي فهو ان الالفاظ مركبة من الحروف المتناهية وكل مركب من المتناهي متناه فالالفاظ
متناهية وانت خبير بما يرد عليه من منع الشرطية اولاً اذ عدم تناهي المعاني مطلقا ممنوع بل المسلم عدم
تناهي المعاني المتماثلة الغير المحتاجة الى الوضع بخصوصياتها بل الوضع لحقيقة المشتركة فيها واما
المعاني المختلفة المتضادة فليس حالها كذلك ولو سلم عدم تناهيها مطلقا فبطلان التالي ممنوع ثانيا
والسند وضع اسماء العدد الغير المتناهية المركبة من اثنا عشر اسما فتامل والوجه الثاني انه لو وضع
لفظ مخصوص لكل احاد من المعاني لزم ان يوضع لكل من انواع الروائح وكذلك مراتب الاشتداد
الفاظ مخصوصة بازائها واللازم باطل والملازمة بينة بنفسها وعدم الوجوب هنا لعدم الداعي ولو
سلم عدم الصارف فانه فان المحتاج الى التعبير عن المعاني المفروضة لا تقتضون الداعي بتعبيرها بالاضافة
الى غيرها فتدبر   ع ولا يجوز وضع الظاهر بازاء الخفي   الثاني من المباحث ان الموضوع
له الالفاظ المشهورة المتداولة بين الناس من الخواص والعوام هل يكون من المعاني الظاهرة المتعين
فهمها للعوام ام يجوز كونه من المعاني الخفية المأخوذة من الدلائل الدقيقة والبراهين الغامضة
الحق لا خلافا للبهشمية وهم القائلون بثبوت الاحوال مثلا ان الحركة موضوعة لمعنى
يوجب لذات الجوهر كونه منتقلا والانتقال لحالة معللة بذلك ونحن نقول ان الاشتهار الحركة
ثلاثة نفس الانتقال وتداول استعمالها فيه بين عامة اهل اللغة من غير نقل ولا تجوز دليل حاكم
وبرهان قاطع على كون معناها ذلك لا ما قالوه من المعنى الخفي الغير المقصود لهم انفسهم وبعد ما
قررنا فلا يرد ان خفاء المعنى عند العوام لا يمنع من وضع اللفظ له سواء كان الواضع هو الله
او المخلوق نعم هذا انما يثبت الحكم بعدم وقوع الوضع المذكور في الواقع لا عدم جوازه كما
هو المستفاد من ظاهر العبارة الا ان تاول بما يرجع معناه الى ما ذكرنا ويمكن ان يقال عدم الوقوع
عن الواضع الحكيم كاشف عن عدم جوازه اذ لو كان جائزا وهو في صورة عدم المانع مع
وجود الداعي كان وقوعه واجبا سيما اذا كان الواضع هو الله تعالى كما هو الحق فليبق العامة
على حالها   ع وليس القصد بوضع المفرد افادة معناه لتقدمها عليه بل التمكن من تركيب
المعاني بواسطة تركيب الالفاظ   الثالث من المباحث بيان غاية وضع الالفاظ المفردة
لمعانيها والغرض منه فاعلم انه اشتهر في كلمات القوم ان المقصود بوضع المفردات ليس افادة
معانيها المفردة بل المقصود تركيبها ليحصل بواسطته التمكن من تركيب المعاني المختلفة

وبالجملة

وبالجملة الغرض منها افادة المعاني المركبة بيان ذلك الاول ان افادة المعنى المفرد لا تفتقر الى الوضع
لتقدمها عليه ضرورة انها كما تتقدم عليه بالنسبة الى الواضع فكذا يصح بالنسبة الى غيره بل لا بد
من كونها كذلك اذ لو كانت مسبوقة بالوضع اي موقوفة عليه لزم منه الدور تقريره ان افادة اللفظ
المعنى للمخاطب متوقف على العلم بوضعه له وذلك متوقف على العلم بذلك المعنى ضرورة ان العلم بوضع
لفظ لمعنى لا يمكن الا بعد العلم بهما جميعا فاذا كان الوضع لافادة المعنى لا يحصل العلم به بعد وضعه بل يكون
متوقفا عليها فيلزم توقف الشيء على نفسه ولو بواسطتين واما بيان ان المقصود من وضع المفردات
هو افادة المعاني المركبة فهو ان الوضع لا بد ان يكون من فائدة واذا ثبت بطلان الاول تعين الثاني
لعدم مانع عنه فان قلت لا نسلم وجود المانع عن الاول ايضا كما يظهر ذلك في النهاية اذ الغرض من وضع
المفرد الافادة الثانوية وهي تعريف المخاطب ما في ضمير المتكلم من معنى اللفظ لا الافادة الاولية وهي
حصول معناه في ذهنه وذلك غير مستلزم للدور لان تلك الافادة اي الثانوية موقوفة على العلم
بالوضع الموقوف على الافادة الاولية الغير الحاصلة من اللفظ فالافادة الثانوية موقوفة على (العلم بالمعنى الموقوف عليه)
الاولية لا على نفسها فالمحذور مندفع قلت ح يمكن ان يقال ايضا ان تعريف المخاطب ما في ضمير المتكلم
وان كان صحيحا بالنسبة الى المعاني المفردة الا انه ليس مما يترتب عليه كثير فائدة حتى يكون المقصود
بالوضع ذلك بل الفائدة الكلية والثمرة العظيمة انما يظهر في المطالب المؤداة بتركيبات خبرية
او انشائية حاصلة من اجتماع الفاظ مفردة فينبغي ان يكون المقصود بوضعها افادة المعاني
المركبة لا المفردة وح فما ذكرنا في البيان الثاني من ثبوت بطلان الاول لا بد ان يراد به انه
عدم الفائدة المذكورة عليه فيتعين الثاني لترتبها عليه بقي شيء اخر ينبغي التعرض له وهو انهم
بعد ما ذكروا ان وضع الالفاظ المفردة ليس لافادة المعاني المفردة لورود الدور المذكور عليه
نقضوا بوروده على افادة المركبات لكونها مركبة بعين ما ذكروا في الاول من ان افادة الالفاظ
المركبة لمعانيها موقوفة على العلم بوضعها لها الى اخر الايراد فيلزم الدور ايضا ثم اجابوا عنه بانا لا نسلم
ان تلك الافادة تكون موقوفة على العلم بكل من الوضع اذ العلم بوضع الالفاظ المفردة لمعانيها و
بكون حركات تلك الالفاظ دالة على النسب المخصوصة لتلك المعاني كاف في ادراك المعاني
المركبة في الذهن بعد توالي الالفاظ المفردة بحركاتها المخصوصة على السمع فظهر بطلان النقض

وانت بعد التفطن والنظر في المراد بوضع المركبات تعلم ان هذا الجواب من عدم السداد اذ
الوضع في المركبات نوعي حاصل من وضع المفردات بعد ترتيبها بهيئات مخصوصة مع حركات معينة
فبعد العلم بجميع ذلك هل لا يكون ذلك العلم بوضع المركب فكيف يصح القول بعدم توقف الافادة عليه
فالنقض باق على حاله والمقرر بما ذكرنا اندفع الايراد عن الوضع في المفردات من تفصيل الافادة بها
فلا يتسلسل الكلام بالاعادة ثم واللفظ يدل على الخارجي بواسطة الذهني لتغاير الالفاظ
عند تغاير الخيالات للشخص المتحد في الحقيقة الرابع من المباحث تعيين الموضوع له بعنوانه
احتمال وضع الالفاظ باسرها للامور الخارجية او المعاني الذهنية او الماهية المطلقة اي من حيث
هي هي او للجميع على سبيل التوزيع بانها في الجزئيات الخارجية موضوعة للاشخاص الخارجية وفي
الجزئيات الذهنية للاشخاص الذهنية وفي الكليات للماهيات المطلقة فهذا جامع للسوابق لكن
كل منها ان يوجد فنقول قد اختلفوا في ذلك على اقوال اربعة بعدد الاحتمالات المذكورة والمصنف
ذهب الى الثاني اي وضع الالفاظ باسرها للمعاني الذهنية ودلالتها على الامور الخارجية بواسطة
مشاكلتها لصورها الذهنية او نحوها فاستدل عليه بدوران الالفاظ مع الصور الذهنية الحاصلة
من الخيالات الطارية بالنسبة الى شخص خارجي واحد معين بيانه ان من راى شبحا من بعيد فاذا ظن
انه حجر يرتسم الصورة الحجرية في ذهنه فسماه به فاذا قرب منه وزال الظن الاول بسبب احساس حركة
منه وظن انه فرس فيرتسم الصورة الفرسية في ذهنه فسماه به فاذا قرب منه ايضا وزال الظن الاول واحس
منه الاستقامة زال الظن السابق وتجدد ظن كونه انسانا فيرتسم الصورة الانسانية في ذهنه فسماه
به فتغير التسمية الدائر مع تغير الصور الذهنية مع كون ذلك الصورة في الخارج معها دليل على كون
الالفاظ موضوعة للمعاني الذهنية ومستند القول الاول تبادر الامور الخارجية من الالفاظ عند
الاطلاق مجردة عن القرينة او مع قطع النظر عنها كما في قولك دخلت السوق وصيد الصيد واخذت
الدراهم واشتريت الادام ودخلت الدار واكلت الخبز وشربت الماء وغير ذلك من الحقائق
الخارجية بحيث لا يمكن انكاره فلو لم تكن الالفاظ موضوعة لها لما تبادر منها اذ التبادر كذلك
علامة الوضع في الحقيقة فلا يقال انه المعنى المجازي ايضا متبادر من اللفظ مع القرينة ومستند
القول الثالث وهو ان الالفاظ باسرها موضوعة للماهيات من حيث هي هي وما افاد

ان القول بوضع الالفاظ للصور الذهنية لا يتم بعد ابطال القول بكونها موضوعة للامور الخارجية
الا بعد ارادة الماهيات من الصور فانه قد يطلق الماهية على الصورة بخلاف ما اذا كان المراد ما يقابلها منها
فانه لا يلزم من ابطال القول المذكور وضعها لها لجواز وضعها للماهية وربما استدل عليه بانه لما لم يكن
القول بوضعها للامور الخارجية ولا للصور الذهنية بعينها لاستحالة العدم غاية كل منهما تعين القول
بوضعها للماهية وانت اذا احطت خبرا بما يرد على اطلاق الاقوال الثلثة يعني اختيار كل منها بالنسبة الى
الالفاظ باسرها من الايراد معارضة ونقضا تعلم ان المحقق بالاختيار هو القول الرابع وهو التوزيع
والتفصيل بالنسبة الى الامور الخارجية والصور الذهنية والماهية من حيث هي هي اما بيان الايراد
بالمعارضة على مختار المصنف رح وهو القول بكون الالفاظ باسرها موضوعة للصور الذهنية فهو انه لو كان
كذلك لما امكن استعمال شيء منها في المعاني الخارجية الا على وجه المجاز والتالي باطل للقطع بتحقق علامة
الحقيقة من التبادر وغيره في كثير من الالفاظ بالنسبة الى الخارجية كما ذكرنا سابقا والملازمة ظاهرة
بنفسها واما بالنقض فهو انا نمنع الدوران المذكور اي كون السبب في تغير التسمية محض تغير الصور الذهنية
بل يكون لتغير المسمى في الخارج دخل تام ان لم نقل بانه السبب التام لكن بحسب اعتقاد المعتقد لا بحسب الواقع
فلا ينافي مع اتحاده في الواقع فالدوران انما هو مع الامور الخارجية لا الصور الذهنية واما بيان الايراد
على القول بكون الالفاظ باسرها موضوعة للامور الخارجية فبالمعارضة هو انها لو كانت باسرها موضوعة للخارجية
لا يصح اطلاق شيء منها حقيقة على المعدومات في الخارج والشرطية ابين هنا ظاهرة واما بطلان التالي
فللقطع بكون مثل شريك الباري والمعدوم والمنفي فانها ذات حقيقة في معانيها الذهنية الغير
المتحققة في الخارج ويصح عليه اطلاقها على المعاني الكلية والصور الذهنية الجزئية واما بالنقض فهو
انا لا نسلم تبادر الامور الخارجية عند اطلاق الالفاظ مجردة عن القرينة او مع قطع النظر عنها والامثلة
المذكورة كلها مقرونة بقرائن لا يمكن قطع النظر عنها ولو فرض الامكان لا يبقى التبادر بحاله والحق
ان هذا المنع مندفع بما ذكرنا في بيان المعارضة الاولى على القول الثاني ثم غاية ما يثبت من ذلك
كون بعض الالفاظ حقيقة في الامور الخارجية لا كلها كما هو مراد المستدل فالمطلوب غير لازم واللازم
غير مطلوب واما بيان الايراد بالمعارضة على القول الثالث فهو ان الالفاظ كيف يمكن وضعها
للماهيات اذا كان المراد بها الاشخاص كلفظ زيد وعمرو وغيرهما من الاعلام الشخصية اذ وضعها
لها يستلزم كون المفهوم منها غير المفهوم من لفظ الانسان فيثبت من ذلك الترادف

بين تلك الالفاظ و لفظ الانسان وانه يلزم منه انحصار الالفاظ في الكليات وهذا كله عما كتب
الضرورة عن الاستدلال على بطلانه واما البيان بالنقض فعلى الدليل الاول هو ان بعد تسليم ابطال
القول الاول لا نسلم عدم عامية القول الثاني الا بعد ارادة المهية من الصورة الذهنية و لذلك مستند
به المستدل على ذلك مقلوب عليه كما لا يخفى فتامل ولو سلم فذلك انه يمنع كون اقتضاء ذلك انحصار الوضع
في الالفاظ للمهيات من حيث هي كما هو مفروض للمعرف سابقا واما على الدليل الثاني فهو منع تعيين
هذا القول على فرض فساد القولين السابقين لوجود القول بالتفصيل كما عرفت من بين الاقوال انه
التفصيل حيث لا يتطرق اليه من الخلل سبيل وما يتوهم في وضع الالفاظ بالنسبة الى الجزئيات الخارجة
للامور الموجودة من لزوم عدم صحة الحكم عليها بالوجود والعدم الخارجيين وعدم جواز التردد في
وجودها في الخارج وكذا الاستفهام عنه لعدم الفائدة في الاول ولزوم التناقض في الثاني
والسفه في الاخيرين بل مع ان الخارج ظرف للامور الموجودة فيه واحتمال انقطاع الظرفية وعدم
في كلام ما يصح المذكورات اذ بعد تحقق الاول يصح الثاني والثالث يصح الاول وعند عدم تحقق
شيء منها يصح الاخيران وهذا مما لا شبهة فيه وانه ايرد على المذهب المختار ظاهر بالنسبة
الى وضع الكليات للماهيات من حيث هي من لزوم ان لا يكون استعمالها في الجزئيات الا على
سبيل المجاز والواقع خلافه كما عرفت سابقا من الامثلة المذكورة في بيان مستند القول الاول
في المسئلة اذ علائم الحقيقة فيها موجودة مع كونها كليات مستعملة في الجزئيات الخارجة الضرورية
فقد فهم انه منع ما يلزم من اللزوم كيف وقد اطبق ائمة الاصول والعربية على ان لفظ العام
والكلي اذا اطلق على الخاص والجزئي لا باعتبار الخصوصية والجزئية فهو ليس من المجاز في شيء وهذا
مبني على ما هو الحق المحقق في محله من القول بوجود الكلي الطبيعي بوجود افراده بان يكونا موجودين
بوجود واحد اذا عرفت ذلك فالامثلة المذكورة الموجودة فيها علامات الحقيقة انما يكون لا طلاقها
على الجزئيات على النهج المذكور كما لا يخفى على من له ادنى مسكة وشعور واعلم ان البحث في المسئلة
المذكورة لا يترتب عليه ثمرة مهمة ينتفع بها في الفقه الا نادرا وانما اللازم تعقيبه بالبحث عن
مسئلة اخرى كم وكم يتفرع عليه من الثمرات وهو ان وضع الالفاظ للمعاني هل كانت معانيها
باعتقاد المستعمل والمخاطب او في الواقع ونفس الامر والحق الثاني للقطع بان الواضع حين الوضع

الذي

الذي لا بد لاجله من تعقل المعنى لا يلتفت الى معتقد المستعمل وان كان مخالفا للواقع بل التفاته انما
يكون الى ما هو المعنى في الواقع ويشهد بذلك استعمال اللفظ في مورد يخالف الواقع بلحاظ اعتقاده انه موافق
له ثم تبين المخالفة فهل لا يقال للمستعمل انك خالطت في ذلك ولا يحكم عليه بانه غالط الطلاقة وليس هذا
الا لعدم اصابته بالواقع اذ لولا ذلك لم يكن الامر كذلك كما لا يخفى وهذا يعم اللغوية والشرعية والعرفية
ولكن لا يذهب عليك ان ذلك لا ينافي جواز استعمال الالفاظ فيما يعتقد المستعمل انه معناه في الواقع
تحصيل الامتثال بواسطته في التكليفات اذ الداعي لوضع الالفاظ انما هو استعمالها في المحاورات وايرادها
في الخطابات لتحصيل القربات مطلقا من غير اشتراط حملها على ما هو معان لها في الواقع فتبصر وتفصيل
القول فيه وفيما فيه لا يسعه المقام فلنصرف زمام البحث عن البين ام وحرفة الوضع مستفادة من
النقل المتواتر او الاحاد او المركب من النقلين كالاستثناء من الجمع وكون الاستثناء اخرا لها
الخامس من المباحث بيان طرق معرفة الوضع مطلقا شخصيا كان ام نوعيا فيشمل الوضع الثابت في النحو
والتصريف ايضا فنقول الوضع لا يعرفه العقل مستقلا لكونه من الامور الممكنة المتساوي طرفاها فلا حكم
للعقل فيها بل معرفته مستفادة اما من النقل المفيد للقطع وهو المتواتر او المفيد للظن وهو الاحاد او
المركب من النقلين مع انضمام مقدمة عقلية اليهما اذ لا يعلم دخل العقل فيه ايضا من جهة الحكم بتوقف صدور
العلم على صدق الناقل وذلك مما اشترك فيه جميع الاقسام وبالجملة الوضع الثابت بالنقل المتواتر المفيد للقطع
كوضع السماء والارض ورفع الفاعل ونصب المفعول وغير ذلك مما يكون على ذلك المنوال والوضع المستفاد
من الاحاد كثير غير محتاج الى البيان واما القسم الثالث فكمعرفة وضع الجمع المحلى باللام للعموم الحاصلة من تركيب
نقلين احدهما جواز دخول الاستثناء على فرد يراد في الجمع وثانيهما ان الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل
مع انضمام هذه المقدمة وهي انه لو لم يكن متناولا للجميع الافراد لم يجز اخراج اي فرد يراد وهو جائز فيكون
متناولا للجميع وهو معنى العموم وقد وقع من بعضهم تشكيكات في هذا المقام منها ان التواتر كيف
يكون حاصلا بالنسبة الى وضع اللغات مع ان اكثر الالفاظ دورانا على الالسنة واستعمالا فيما بين
المتكلمين هو لفظ الله ومع هذا فقد اختلف فيه وفي اشتقاقه ومنها ان رواة الوضع معدودون
ولم يبلغوا التواتر فكيف يحصل الجزم بقولهم ومنها ان من شرط التواتر استواء الطرفين والوسط
وذلك غير معلوم الثبوت في جميع الازمنة في اللغة والنحو والتصريف والجواب ان هذه التشكيكات

سفسطة في مقابل الضرورة الحاصلة بالوجدان بل العيان اذ للقائل انكار حصول معرفة وضع بعض
الالفاظ قطعا كالسماء والارض المذكورين بالتواتر وكذا باقي المذكورات وبالجملة حصول القطع بالتواتر
في الجملة قطعي واما بالاحاد فلا بل لعل عدمه يكون قطعيا ولكن يكفي الظن للعامل سيما في المقام للاجماع المحقق
على حجيته واثبات الاجماع بالقسم الاول القطعي لا الثاني الظني فلا يلزم دور باطلا كما هو ظاهر

في تقسيم الالفاظ وهو من وجوه الاول اللفظ يدل على المعنى بتوسط وضعه له مطابقة وبتوسط
دخوله فيما وضع له تضمنا وبتوسط لزومه ذهنا التزاما لما تقدم البحث عن الواضع والموضوع له
والوضع اراد ان يبحث عن الموضوع ايضا وهو اللفظ الدال على المعنى ولما كان الدلالة مأخوذة فيه وجب
عليه اولا بيان اقسامها الحاصلة فيه بالنسبة الى مدلوله والمقسم هنا هو الدلالة اللفظية الوضعية
والوضع تخصيص شيء بشيء بحيث يفهم الثاني من الاول اطلاق او احساسه واما الدلالة فهو على المشهور
كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء آخر والاول الدال والثاني المدلول هذا تعريف مطلق الدلالة
واما اللفظية فلا بد فيها من تعيين الشيء الاول باللفظ والثاني بالمعنى وما قيل في تعريفها من انها
فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه او تخيله فالظاهر ان المراد به ما ذكرنا اولا لا ما يفهم منه ظاهرا
اذ كيف يقع اطلاق الدلالة التي هي صفة اللفظ على الفهم الذي هو وصف اللافظ ولا يذهب
عليك ان تعلق حيثية اللفظ بالحيثية المذكورة لا يلزم خروج دلالة الالفاظ المجازية ولا الحقيقية
عند عدم العلم بالوضع عن التعريف اذ الحيثية المعتبرة في الاول هو اقتران الالفاظ مع القرينة
وفي الثاني العلم بالوضع اذا عرفت ذلك كله فالدلالة منقسمة الى الاقسام الثلثة وهي المطابقة
والتضمن والالتزام لان العلم بالمعنى اللازم للعلم باللفظ ان كان بتوسط وضعه له كانت دلالته
عليه مطابقة لتطابق اللفظ والمعنى كدلالة لفظ الانسان على الحيوان الناطق وان كان بتوسط
دخوله في المعنى الذي وضع له اللفظ وعند العلم به حصل العلم بذلك الداخل ايضا تبعا كانت دلالة
اللفظ عليه تضمنا لكونها في ضمن الدلالة على الموضوع له او لكون المدلول في ضمن الموضوع له
كدلالة لفظ الانسان على الحيوان وحده او الناطق وحده وان كان العلم بتوسط لزوم المعنى الموضوع له
ذهنا وعند العلم به ينتقل الذهن منه اليه ايضا تبعا كانت الدلالة التزاما لكونها لازمة للدلالة
على الموضوع له او لكون المدلول لازما في الذهن للموضوع له كدلالة لفظ الانسان على قابل العلم والتشكك

بتوسط ذهنا

بتوسط ذهنا الا ان اللزوم الخارجي ليس شرطا في هذه الدلالة لتحققها في الاعدام والملكات مع المعاندة بينهما
في الخارج وهذا البيان موافق لمختار المصنف وهو اعتبار قيد التوسط في الدلالات الثلث نظرا الى اعتبار
بعضهم قيد الحيثية وذلك لانه لولاه لا ينتقض التعريفات المذكورة في صورة اشتراك اللفظ بين الشيء وجزئه
كلفظ الامكان المشترك بين الخاص وهو سلب الضرورة من الطرفين والعام وهو سلبها من طرف واحد
وفي صورة اشتراكه بين الشيء ولازمه كلفظ الشمس المشترك بين الجرم وضوئه فاذا استعمل لفظ الامكان
واريد به الخاص كان دلالته على العام الذي في ضمنه تضمنا مع صدق كون الدلالة على الموضوع له
فلولا كان قيد التوسط في المطابقة لانتقض حدها بالتضمن واذا استعمل واريد به العام كانت دلالته
عليه مطابقة مع صدق كون الدلالة على الداخل في الموضوع له الذي هو الخاص فلولا تقييد التضمن
بالتوسط المذكور لانتقض حده بالمطابقة وقس عليه الحال في لفظ الشمس بالنظر الى صغير الملزوم واللازم
ولقد تحقق بعض مدققي المتاخرين وفاقا للمحقق الطوسي ره لتمامية حدود الدلالات من غير افتقار
الى هذا القيد بناء على اناطة الدلالة على الارادة بيان ذلك ان دلالة اللفظ لما كانت وضعية لكان
الغرض كانت متعلقة بارادة الواضع اللافظ ارادة جارية على قانون الوضع فاللفظ ان اطلق واريد
به معنى وفهم منه ذلك المعنى فهو دال عليه والا فلا فالمشترك اذا اريد به احد المعنيين لا يراد المعنى
الآخر ولو اريد ايضا لم يكن تلك الارادة على قانون الوضع لان القانون ان لا يراد بالمشترك الا احد المعنيين
اذ الواضع انما وضعه لكل منهما في حال انفراده فاللفظ ايضا لا يدل الا على معنى واحد وذلك المعنى الواحد
ان كان هو الموضوع له او جزءه او لازمه فالدلالة مطابقة فدلالة اللفظ عليه مطابقة وعلى جزئه او لازمه
تضمن او التزام وان لم يكن كذلك بل كان المدلول نفس الجزء او اللازم فقط فالدلالة مطابقة لا غير
فلا يتحقق صورة يكون الدلالة بالنسبة الى مدلول واحد مطابقة وتضمنا او مطابقة والتزاما حتى يرد
النقض ويحصل الافتقار الى قيد التوسط مثلا وانت خبير بما يرد عليه ظاهرا من ان كون الدلالة وضعية
لا يوجب نا... على اجراء استعمال اللفظ على قانون الوضع ايضا فالوضع لما كان في حال انفراد المعنى فلا بد
للمستعمل ايضا ارادة المعنى الواحد فاستعمال اللفظ فيه فيكون المعنى الواحد مرادا من المشترك ابدا ولكن اين
هذا من دلالة اللفظ على معنى واحد ابدا كما هو المراد اذ يتحقق فهم جميع المعاني عند اطلاق المشترك
ولو من النائم والساهي بل عند تصوره في الذهن ولهذا يفتقر المستعمل عند استعماله في معنى الى القرينة

لمراده لمكان اجمال المناشي عن الدلالات المتكثرة المبني عن الاوضاع المتعددة الحاصلة بعينه وكذا الحال بالنسبة
الى الالفاظ المجازية المفتقرة عند استعمالها الى القرينة الصارفة بين كل التجاوز على المعاني الحقيقية فظهر ان الوضع
وحده مستقل في كونه سببا للدلالة قطعا ولا مدخل للارادة فيها اصلا وانا وان استقصيت التامل
في وجه المراد بتعلق الدلالة بالارادة لم ادر بناء على ان الوضع من الواضع الحكيم لا بد وان يكون منوطا
بالحكمة المتعلقة به المقتضية له وهي لا تكون على الظاهر الا افادة ما هو المراد به بالفعل بناء على ان طرق الافادة
والاستفادة منحصرة غالبا في الالفاظ الموضوعة فالمراد بالفعل يكون مدلول اللفظ بالفعل لما عرفت من الحكمة
واما مجرد تصور غيره ايضا عند سماع اللفظ او تصوره فليس من تصور المدلول بالفعل في شيء لعدم كونه مرادا
بالفعل وبالجملة تصور المعنى الغير المراد ليس بتصور ما وضع اللفظ لاجل تصوره لكونه مخصوصا بما هو المراد
بالفعل فعلى هذا يكون الدلالة والارادة متقارنين ولما اشكل بداية ارادة المعنى الواحد مما سوى فيلزمه
وحدة الدلالة لمقارنة المذكورة وح يظهر عدم افتقار حدود الدلالات الثلث الى قيد التوسط هذا
وكم للحبيب ومن الصديق ليس ما قلته مما يطمئن به قلبي الرفيق لعدم حسم مادة الاشكال كما يظهر بالتامل في
القال والحال   والدال بالمطابقة مفرد ان لم يقصد بجزءه الدلالة على جزء معناه حين هو جزؤه
ومركب ان قصد   اللفظ الموضوع باعتبار كمال معناه ينقسم الى قسمين مفرد ومركب والقسمة
حاصرة عقلا لكونها دائرة بين النفي والاثبات وهي ان اللفظ الدال بالمطابقة على معنى اما ان
لا يقصد بجزءه الدلالة على جزء معناه حين هو جزؤه اي حين كون ذلك الجزء جزء اللفظ الدال على ذلك المعنى
ومتعلق الظرف القصد والدلالة او لا يكون كذلك بل يقصد والاول المفرد والثاني المركب
وبما عرفت من اعتبار هذه الامور ثبوت الجزء للفظ وثبوته للمعنى ودلالته عليه وكونها مقصودة في
ظهر لك ان بانتفاء شيء منها ينتفي المركب ويتحقق المفرد وذلك لاعتبار مجموع تلك الامور من حيث هو مجموع في
الوجود كما في الاول للعدم كما في الثاني فالمفرد على اربعة اقسام الاول اللفظ الذي لا جزء له كهمزة
الاستفهام والثاني الذي له جزء وليس لمعناه جزء كلفظ الله والثالث الذي له ولمعناه جزء لكن لا دلالة
له عليه كزيد والرابع الذي له ولمعناه جزء مع دلالته عليه لكن من غير كونها مقصودة حين هو جزؤه كلفظ
الحيوان الناطق حال كونه علما لشخص انساني فان جزءه وهو لفظ الحيوان مثلا يدل على جزء جميع المعنى وهو
معنى تمام اللفظ ولكن لا يكون هذه الدلالة مقصودة واما الاول وهو المفرد المركب قسم واحد جامع لتلك

الامور باسرها كزيد قائم وهذا موافق لما يفهم من كلام المصنف ره وانت خبير بان اعتبار القصد في الدلالة
وجودا وعدما يكفي عن اعتبار الظرف المذكور اذ الداعي على اعتباره ليس الا اخراج القسم الاخير من المفرد عن المركب
وذلك التطفل باعتبار القصد كما لا يخفى وتوهم ان اعتباره لشيء اخر وهو التنبيه على اشتراط القصد والارادة
في مطلق الدلالة كما فاسد لا سيما بعض ملاحظة مذهب المصنف ره وانما خص المقسم بالدال بالمطابقة دون
مطلق الدال لوجوه منها عدم العبرة في التركيب والافراد بغيرها اما التضمن فلانه لا يلزم من اعتباره
فيهما ان يكون اللفظ المركب من لفظين موضوعين لمعنيين بسيطين مفردا لعدم دلالة جزء اللفظ على جزء
المعنى التضمني اذ لا جزء له واما الالتزام فللزوم كون اللفظ المركب الموضوع بازاء معنى له لازم ذهني
بسيط مفردا لما سبق في الاول وح يتداخل القسمان فلذا خص المقسم بالاول فتامل ومنها اولوية
اعتباره خاصة لاهمية تحقق التركيب بالنسبة اليه من تحققه بالنسبة الى الاخيرين اذ كلما تحقق بالنسبة
اليه تحقق بالنسبة الى ذلك الغير ولا كذلك العكس بيان الاول في التضمن ظاهر واما في الالتزام
فهو انه بعد ما ثبت امتناع تحقق التضمن والالتزام بدون المطابقة فاذا دل جزء اللفظ على جزء معناه
الالتزامي باحد الدلالات الثلث يثبت له مدلول مطابقي ولا بد ان يكون الجزء الاخر ايضا مدلول
غير المدلول الاول لتحقق التركيب فحقق فتحقق بالنسبة الى جميع المعنى وهو المطلوب واما بيان
الثاني فهو ظاهر بملاحظة المثالين السابقين لا يقال الامر في الافراد بعكس التركيب فان تحققه بالنسبة
الى المعنى المطابقي اخص منه بالنسبة الى الاخيرين فلم لم يلاحظ في التقسيم حال الافراد فيجعل المقسم اعم لانا نقول
الامر وان كان كذلك الا ان التركيب هو المفهوم الوجودي دون الافراد فهو الحقيق بمراعات حاله
ومنها ما حكاه السيد الشارح ره بقوله وقيل انما قيد الدال بالمطابقة لانه تقسيم الدال بالوضع وذلك
انما هو الدال بالمطابقة لانها وضعية محضة واما الدلالتان الاخيرتان فانهما عقليتان انتهى
هذا موافق لمذهب اهل البيان لا الميزان كما عرفت سابقا وذكر فيه وجها اخر سابقا على الحكاية
المذكورة لكن لا يخفى ما فيه كما يظهر لمن طالعه في شرحه متاملا بقي شيء اخر وهو بيان وجه تقديم
تعريف المفرد مع كون قيوده عدمية مسبوقة في الوجود على تعريف المركب مع كونها وجودية سابقة
فيه اقول لعل الوجه مراعات موافقة الوضع للطبع اذ المفرد مقدم على المركب طبعا فليقدم عليه

ومنعا ايضا والقول بان التعريف انما هو بحسب المفهوم وتقدم المفرد على المركب بحسب المصداق فلا يتم الوجه المذكور بل يعنى ان المراد به عند تقسيم اللفظ اليه والى المركب هو المصداق قطعا فلا يقدح كون التعريف بحسب المفهوم كما لا يخفى والمفرد جزئي ان منع نفس تصوره من الشركة وكلي ان لم يمنع اللفظ المفرد ينقسم الى الجزئي والكلي باعتبار انقسام معناه اليهما فالاول ما منع نفس تصور معناه من وقوع الشركة فيه اي من ان يشترك فيه كثيرون بحيث يكون ذلك المعنى من حيث انه متصور صادقا على كل واحد من الكثيرين كزيد وعمرو فان معناها من الحيثية المذكورة مانع من ان يشترك فيه كثيرون والثاني ما لم يمنع نفس تصور معناه من وقوع الشركة فيه سواء امكن ووقع كالانسان او لم يقع كالشمس او لم يمكن كواجب الوجود وكذا الكليات الفرضية كاللاشيء واللاموجود واللاممكن بالامكان العام فانها لا يصدق على شيء فضلا عن صدقها على كثيرين ولو لم يقيد بنفس التصور ويقال الكلي ما لم يمنع معناه من وقوع الشركة فيه فهم بعضهم ان ذلك في الواقع فيلزم خروج واجب الوجود والكليات الفرضية عن الكلي ودخولها في الجزئي فلما قيد به علم ان عدم المنع عند تصوره وذلك ايضا مع قطع النظر عن شيء اخر بل عند نفس تصوره اندرج المذكورات في الكلي اذ نفس تصور مفهوم واجب الوجود مع قطع النظر عن ملاحظة برهان الوحدة لا يمنع من صدقه على كثيرين وكذلك شأن الكليات الفرضية مع قطع النظر عن شمول نقيضها جميع الاشياء الخارجية والذهنية ثم ان الجزئي والكلي المذكورين يقيدان بقيد الحقيقي لان اتصافهما بصفتهما انما هو بالنظر الى حقيقتهما لا غير وقد يطلق الجزئي على الاخص من شيء كما يطلق الكلي ايضا على الاعم من شيء وهما عند هذا الاطلاق يقيدان بقيد الاضافي لكون اتصافهما بالصفة انما هو بالاضافة الى الغير لا يقال تحقق الاضافة لو كان موجبا للتقييد بالاضافي فليكن تقييدهما بهذا القيد لازما حالكونهما بمعنى الاول ايضا اذ منع وقوع الشركة وعدمه لا يعقل للشيء الا بالاضافة الى كثيرين ومن الظاهر انهما لا يقيدان به في تلك الحالة لانا نقول المراد بالاضافي ما كان تعقله بالاضافة الى الغير بل لم يتحقق الا بتحقق الغير بالفعل او بالامكان والمراد بالغير في الجزئي هو الشيء المندرج ذلك تحته وفي الكلي الشيء المندرج تحت ذلك ولا شك ان هذا المعنى لا يعقل في الحالة المذكورة اذ حال ارادة المعنى الاول من الجزئي لا يكون تحقق الكثيرين معنى

فضلا عن تعلق تحقق شيء به والكلي ايضا اذا اريد به معناه الاول لا يدل على فرض صدقه على كثيرين وهو كما عرفت يتم ايضا بدون صدقه على شيء فضلا عن كثيرين فكيف يتعلق تحققه بتحقق الكثيرين ولو بالامكان فلا يصح تقييدهما في الحالة المذكورة بالاضافي وبما ذكرنا ظهر فساد توهم كون الكليين بمعنى واحد فلا تغفل واعلم انه بالاطلاق الثاني اخص منه مطلقا بالاطلاق الاول وحال النسبة بين الجزئيين عكس ما بين الكليين فالجزئي الاضافي اعم من الحقيقي مطلقا وذلك لان الحقيقي لا اقل من كونه تحت الشيء او المفهوم او الامر فيكون اخص منها والاضافي لجواز ان يكون كليا تحت كلي اخر فيكون اعم واما النسبة بين الكلي والجزئي الحقيقيين فهي تقابل العدم والملكة وبين الاضافيين تقابل التضايف وبيان تسميتهما باسمهما ان الكلي جزء للجزئي غالبا فيكون الجزئي كلا له فنسبت كل منهما نسبة الى الاخر فيكون المنسوب الى الكل كليا والمنسوب الى الجزء جزئيا واعلم ان كلام المصنف ظاهر في تقسيم اللفظ المفرد لا المفهوم فاضافة التصور الى الضمير العائد الى اللفظ لا معنى لها الا بتأويل المعنى عليه والكلي اما ان يكون نفس الماهية او داخلا فيها اما جنسا او فصلا او خارجا عنها اما خاصة او عرضا عاما الكلي من المعاني اذا نسب الى الحقيقة من الجزئيات فاما ان يكون نفس ماهيتها او داخلا فيها او خارجا عنها وهذا يسمى بالعرضي فالاول يسمى بالنوع الحقيقي كمفهوم الانسان الصادق على افراده من زيد وعمرو وبكر فان ماهية هذه الافراد لا تزيد على ذلك المفهوم الا بعوارض مشخصة لها موجبة المنع عن قبول فرض الاشتراك وليست تلك العوارض معتبرة في ماهية تلك الافراد بل في كونها اشخاصا معينة ممتازا بعضها عن بعض فيكون الانسانية نفس ماهية كل فرد من تلك الافراد وقد رسموه بانه كلي مقول على كثيرين متفقين بالحقيقة في جواب ما هو ولفظ الكلي وان كان غير مفتقر اليه الا انه للجنس وصف عليه كلا يضر وهذا شامل لجميع الانواع متعدد الاشخاص في الخارج كالانسان وفي الذهن مع وجود شخص واحد في الخارج كالشمس وبدونه كالعنقاء وباعتبار اتفاق الكثيرين في الحقيقة يخرج الجنس عن التعريف لا باعتبار اختلاف افراده كما ستعرف وبمقوليته في جواب ما هو يخرج الثلثة الباقية الفصل والخاصة والعرض العام كما سيتضح لك المرام وان كان بالاول ايضا خرج الاخير وبعض اقسام الاوليين والثاني لا يخلو اما ان يكون تمام الجزء المشترك بين ماهية فرد

وهذا يسمى بالذاتي

و زيد ايضاً لا الاول الجنس والمراد بتمام الجزء المشترك الذي لا يكون وراءه جزء مشترك بينهما
كالحيوان بالنسبة الى الانسان والفرس فان كل مشترك بينهما اما نفسه او داخل فيه وهو ظاهر ويرسم
بانه كلي مقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو فباختلاف الحقيقة الكثيرين يخرج النوع الحقيقي
وبقولهم في جواب ما هو يخرج الثلثة الباقية المذكورة ولو كان بعض اقسام الاولين منها خارجاً
بالاول ايضاً والثاني الفصل وهو الداخل في الماهية ولا يكون تمام الجزء المشترك بينها وبين نوع اخر بل
اما ان لا يكون مشتركاً اصلاً ويختص بالماهية او يكون جزءاً من تمام الجزء المشترك مساوياً له واياً ما كان يكون
فصلاً مميزاً للماهية اما الاول فظاهر انه يميزها عن جميع ما عداها واما الثاني فهو ايضاً يميزها عن بعض
ما عداها وهو جميع ما عدا تمام المشترك المساوي له والحصار في القسمين مبرهن في الكتب المنطقية و القسم
الاول كالناطق بالنسبة الى الانسان والثاني كالحساس بالنسبة اليه ويرسم بانه كلي مقول على شيء
في جواب اي شيء هو في جوهره ويخرج بكونه غير مقول في جواب ما هو فلا يرد نقضاً طرداً بدخول الجنس
والحد التام الصالحين للجواب حيث يراد بالشيء المضاف اليه كلمة اي مطلق الشيء وان امكن اخراجهما
ايضاً بتخصيص الشيء بالجنس حيث لا يطلب الفصل الا بعد تعيين الجنس بناء على القول بان ما لا جنس له لا
فصل له فيكون المراد بالشيء المقول عليه الكلي هو الجنس ايضاً وخروجه بذلك ظاهر وكان الجنس خارج
بذلك فكذا النوع وهذا هو السر في كونهما غير مقولين في جواب اي شيء بل يكونان مقولين في جواب
ما هو واما العرض العام فهو خارج لعدم كونه مقولاً في الجواب اصلاً كما ستقف عليه والخاصة تخرج بقوله
هو في جوهره فانها مقولة في جواب اي شيء هو في عرضه واما الثالث وهو الكلي الخارج عن ماهية
افرادها فلا يخلو اما ان يكون مختصاً بافراد حقيقة واحدة او لا بل يكون مشتركاً بينها وبين افراد حقيقة
اخرى والاول يسمى بالخاصة لاختصاصه بالحقيقة الواحدة كالضاحك المختص بحقيقة الانسان ويرسم
بانها كلية مقولة على افراد حقيقة واحدة فقط قولاً عرضياً فبقولهم فقط يخرج الجنس والعرض العام
وبقولهم قولاً عرضياً يخرج الباقيان وهما النوع والفصل لان قولهما على ما تحتهما من الافراد ذاتي لا عرضي
ويخرج بعض ما يخرج من الانواع الثلاث بالاول ايضاً والثاني يسمى بالعرض العام لعمومه وشموله لغير الحقيقة
الواحدة ايضاً كالماشي للانسان فانه مشترك بينه وبين الفرس والغنم وغيرهما من انواع الحيوان ويرسم

بانه

بانه كلي مقول على افراد حقيقة واحدة وغيرها قولاً عرضياً فبقولهم وغيرها يخرج النوع والفصل والخاصة
حيث ان هذه الثلثة لا تكون مقولة الا على افراد حقيقة واحدة فقط وبقولهم قولاً عرضياً يخرج الجنس
لان قوله ذاتي ويخرج منه بعض انواع الفصل به فهذه هي الكليات الخمس النوع والجنس والفصل والخاصة
والعرض العام والبحث عن اقسامها واحكامها ونسبة كل منها الى الباقي موكول الى الكتب المنطقية
والخارج اما لازم للماهية او للوجود او مفارق والمفارق اما سريع المفارقة او بطيئها او
سهل الزوال او عسره
الخارج عن الماهية اعني العرضي لها مطلقاً اما لازم وهو ما يمتنع انفكاكه
عن الشيء او مفارق وهو ما لا يمتنع والاول اما ان يكون لازماً للماهية من حيث هي هي سواء كانت
في الخارج او في الذهن كالزوجية اللازمة للاربعة فانها يمتنع فراقها عنها في نحو من انحاء الوجود او
لازماً لوجودها في الخارج فقط كالاحراق اللازم للنار او في الذهن فقط كالكلية اللازمة للانسان
مثلاً والاول اخص من الاخيرين كما يشاهد ذلك من الامثلة المذكورة ثم انه منه ما هو بين اما بالمعنى
الاخص اي ما يلزم من تصور الماهية تصوره وهذا هو الذي اعتبر في الدلالة الالتزامية كالملكات
اللازمة للاعدام واما بالمعنى الاعم اي ما يلزم من تصور الماهية وتصوره وتصور النسبة الحاصلة بينهما
الجزم باللزوم بينهما مع استغنائه عن شيء اخر كالزوجية المذكورة ومنه ما هو غير بين اي لا يكون التصورات
الثلث كافية في اثبات لزومه بل يحتاج الى امر اخر فهذا الامر المحتاج اليه للتحقق اما ان يكون هو الوسط
المعتبر في اثبات النظريات وهو المقرون بقوله لانه فيكون ذلك نظرياً كتساوي الزوايا الثلث للقائمتين
اللازم للمثلث فان التصورات مع انضمام البرهان الهندسي بها مما لا بد منه في الحكم باللزوم بينهما
واما ان يكون ذلك الامر سوى الوسط كالحدس والتجربة وامثالهما فيكون بديهياً غير اولي كالبين
بل يكون حدسياً او تجربياً وامثال ذلك ثم لا يذهب عليك ان امتناع انفكاك لازم الماهية عنها
في الذهن كما هو لازم له لا يستلزم ان يكون تصوره ايضاً لازماً لتصورها فيقال على هذا كيف يصح
انقسام اللازم البين بالمعنى الاعم وغير البين بتقسيم ما هو مختص بالاول اي البين بالمعنى الاخص
وهذا يعلم من القطع بامتناع انفكاك تساوي الزوايا للقائمتين عن المثلث في الذهن مع
الجزم بعدم لزوم الشعور بمفهوم المساوات فضلاً عن الجزم بثبوته للمثلث هذا والكج

وهو العرض المفارق اما ان يكون سريع المفارقة كحمرة الخجل وصفرة الوجل او بطيئوها كالشيب والشباب وايضا هو اما سهل الزوال كغضب الحليم او عسره كغضب الحقود والتفرقة بين العسر والسهولة انما تظهر بملاحظة امكان اجتماع كل منهما مع ضد الاخر ويظهر من ذلك حال ضديهما ايضا قيل تقسيم المفارق ليس بحاصر اذ هو على ما عرفت ما لا يمتنع انفكاكه عن الشيء وهذا لا يستلزم فعلية الانفكاك كي ينحصر في الاقسام المذكورة لجواز عدم انفكاكه بالفعل مع امكانه كحركة الداعية الثابتة للفلك فتامل

الثاني ان اللفظ ان لم يستقل بالدلالة على معناه فهو الاداة وان استقل فهو الفعل ان دل بصيغته على الزمان المعين والا فهو الاسم الوجه الثاني من وجوه تقسيم الالفاظ تقسيم اللفظ المفرد الى الكلمات الثلث وهو ان اللفظ المفرد اما ان لا يستقل بالدلالة على معناه بمعنى انه يحتاج في الدلالة على معناه الافرادي الى ضم ضميمة اي انضمام لفظ اخر اليه او يستقل اي لا يحتاج في دلالته على معناه الى انضمام شيء اخر اليه الاول الاداة اي الحرف في المصطلح عند النحاة كمن والى حيث انهما لا يدلان على الابتداء والانتهاء الخصوصيين الا بعد انضمام مثل البصرة والكوفة اليهما في قولنا سرت من البصرة الى الكوفة ولا يتوهم ان المبهمات من الاسماء ايضا يحتاج الى الانضمام فيلزم دخولها في حد الحرف لانها لا تحتاج الى ذلك من جهة الدلالة بل لرفع الابهام عنها وتوضيح معانيها فلا يلزم نقض اصلا والثاني اي المستقل بالدلالة اما ان يدل بحسب الوضع بصيغته على الزمان المعين من الازمنة الثلثة اي يكون المعنى عند فهمه منه مقترنا مع زمان معين او لا يكون كذلك بمعنى ان الصيغة لا تكون مستقلة بحسب الوضع في الدلالة على الزمان سواء لم يكن للفظ دلالة على زمان اصلا او يدل ولكن بمادته لا بصيغته كاليوم والامس والصبوح والغبوق او حين استعمال مخصوص لا بحسب اصل وضعه كاسم الفاعل عند عمله الاول الفعل والثاني الاسم وحيث اعتبر في الدلالة على الزمان وجود دلالة كونها بحسب الوضع لا يلزم نقض الاول طردا ولا الثاني عكسا باسماء الافعال وعكسه بالافعال المنسلخة عن الزمان وكذا المضارع على القول باشتراكه بين الحال والاستقبال اذ الدلالة على زمان وضعا لا ينافيها الدلالة على اخر كذلك مع ان الاجمال ناش من تعدد الوضع لا منه نفسه واستناد الدلالة على الزمان الى الصيغة لدورانه اتحادا واختلافا معها لاختلاف الزمان عند اختلاف الصيغة وان اتحدت

الحدث المادة لاتحاد الزمان عند اتحاد الصيغة وان اختلفت المادة نحو ضرب وطلب واختلاف الزمان عند اختلاف الصيغة وان اتحدت المادة نحو ضرب ويضرب والمراد باختلاف الصيغة هو النوعي لا الصنفي فلا يرد ان صيغ الماضي والمضارع مختلفة وكذا صيغ المعلوم والمجهول منهما مع ان الزمان في جميعها متحد وايضا المراد باتحاد الزمان هو اتحاده وجه اعتبار من الافراد او الاشتراك والاستغنا عن القرينة او الاحتياج اليها فلا يرد النقض بالمضارع المشترك بين الحال والاستقبال الحاصل بحسب الصيغة المتعدد بحسب الزمان اذ لو قلنا اشتراكه بينهما واحتياج تعيين احدهما الى القرينة وذلك الوجه اعتبار الزمان فيه لا يكون مختلفا بالنسبة الى المواد فلم يختلف الصيغة نوعا بل يكون متحدا كما هو ظاهر فتفطن

الثالث اللفظ والمعنى ان اتحدا فهو العلم والمضمر ان تشخص المعنى والمتواطي ان تساوت افراده والمشكك ان اختلفت بالاولوية والاقدمية والاشدية ومعا وان تكثرا فهي المتباينة سواء تغاير الموضوعان كالضدين او لا كالذات والصفة وان اتحد المعنى خاصة فهي المترادفة وان اتحد اللفظ خاصة فهو المشترك ان وضع لهما معا بالنسبة الى كل واحد منهما والمجمل بالنسبة اليهما معا والحقيقة والمجاز ان وضع لاحدهما ثم استعمل في الثاني ان لم يغلب فيه والا فهو المنقول اللغوي او الشرعي او العرفي ان غلب وكان النقل لمناسبة والمرتجل ان لم يكن لمناسبة الثالث من وجوه تقسيم الالفاظ تقسيمها باعتبار نسبتها الى معانيها الموضوع لها الدالة عليها بالمطابقة بالاتحاد والتعدد فنقول اللفظ المفرد ومعناه لا يخلو اما ان يتحدا بان يكون اللفظ واحدا ومعناه كذلك او يتكثرا بان يكون كل منهما كثيرا او يتكثر اللفظ ويتحد المعنى او بالعكس فالاقسام اربعة الاول وهو ان يكون اللفظ والمعنى متحدين على قسمين لان المعنى اما ان يكون جزئيا يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة فيه او كليا لا يمنع والاول اللفظ الدال عليه يسمى علما ان كان غير مفتقر في الدلالة الى امر سوى الوضع ومضمرا ان كان مفتقرا الى قرينة كالتكلم في انا والخطاب في انت وسبق المرجع في هو فان كلا منها يدل على شخص معين اذا اقترن بما ذكر من القرينة والثاني وهو الكلي المانع من الشركة اما ان يكون افراده الخارجية او الذهنية متساوية فيه اي يكون صدقه على الافراد على السواء من دون تفاوت فيكون اللفظ الدال عليه متواطئا اي متوافقا

لتفاوت صدق مفهوم كالانسان والشمس او يكون متفاوتة بان يكون صدقه على بعض الافراد اولى من صدقه
على بعض كالوجود المشترك بين الذاتي وهو وجود الواجب والوصفي وهو وجود الممكن وظاهر ان
صدقه على الاول اولى واليق لذاتيته من الثاني لوصفيته او يكون صدقه على بعض اقدم من صدقه
على الاخر وهو كالوجود ايضا فان صدقه على وجود الواجب السابق الذي هو علة لساير الممكنات اقدم من
صدقه على وجود الممكن المعلول المسبوق او يكون صدقه على بعض اشد من الاخر كالوجود ايضا فان
صدقه على وجود الواجب اشد لترتب اثاره العظيمة الشديدة المتكثرة وتسميته بالمشكك لما اوقع
الناظر اليه في التشكيك فانه ان نظر الى ما اشترك فيه الافراد تخيل ان اللفظ متواطئ وان
نظر الى ما امتاز به بعضها عن بعض يتوهم انه مشترك فيقع في التشكيك والقسم الثاني وهو ان
يكون اللفظ والمعنى متكثرين اي يكون بازاء كل لفظ معنى فالالفاظ متباينة سواء كانت المعاني متعاندة
بالتضاد كالسواد والبياض او بساير انواع التقابل او غير متعاندة كالذات والصفة مثل السيف
والصارم وكالذات وصفة الصفة كالانسان والفصيح وكالصفة وصفتها مثل الناطق بمعنى المتكلم
والفصيح وكالوصفين لموصوف واحد كالشاعر والكاتب وكالذات والمجموع منها ومن الصفة كالسيف
والمهند وكالذات وجزءها كالانسان والناطق بمعنى جزء الكليات وكالجزء والصفة مثل الناطق
والكاتب وكالجزء وصفة الصفة مثل الناطق والفصيح ثم ان مطلق الكثرة في اللفظ والمعنى كاف في
المباينة بل الموجب لكثرة مخصوص وهو الحاصل من وضع كل لفظ بازاء معنى كما سبق فلا يرد ان لفظا
لو وضع لاحد من معان مشترك يكون ذلك اللفظ مرادفا للفظ المشترك لا مباينا له مع تحقق الكثرة
في اللفظ والمعنى اذ الكثرة كانت محققة للمعنى بسبب الاشتراك واما بسبب وضع اللفظ المرادف
للمشترك فالمعنى متحد واللفظ متكثر فالترادف هنا فعلم القسم الثالث وهو ان يكون اللفظ
اللفظ متكثرا والمعنى متحدا فيسمى الالفاظ المتكثرة ح مترادفة اخذا من الترادف وهو ركوب
شخص عقيب شخص على مركوب واحد فالملائم هنا لترادف الالفاظ المتعددة المتحدة المعنى على معناها
كالانسان والبشر والمراد بالمعنى الواحد هو المعنى الموضوع له الالفاظ جميعا كما سبق لا مطلق المعنى
فلا يرد النقض بخروج الالفاظ المترادفة التي احدها يكون مشتركا بين المعنى الموضوع له الالفاظ

وبمع

وبمعان اخرى ثم ان الالفاظ المكثرة المتكثرة بحسب المتعددة نوعا ومعنى غير داخلة في هذا القسم
كما لا يخفى القسم الرابع وهو ان يكون اللفظ متحدا والمعنى متكثرا وح لا يخلو اما ان يكون اللفظ موضوعا
لكل واحد من المعاني بوضع منفرد مستقل ابتداء غير ملحوظ فيه وضعه لاخر فهذا اللفظ يسمى بالمشترك
لاشتراك جميع المعاني فيه وكان المناسبة بين المعاني غير معتبرة فيه فكذا وحدة الواضع وتعدد
الاوضاع ليست شرطا فيه كالقرء الموضوع للطهر والحيض والجون الموضوع للسواد والبياض والعين
الموضوعة للباصرة والنابعة والذهب والذات المعينة لشمس المعاني ثم انه مشترك بالنسبة
الى مجموع المعنيين او المعاني لما عرفت ومجمل بالنسبة الى كل واحد لعدم اتضاح دلالته عليه بخصوصه وكونه
مرادا بعينه كذا افاده المصنف رح في النهاية وغيرها وغيره وعكس هنا وفاقا للرازي في معالمه حيث قال
فقد عرفت ثم ذكر ههنا فجعل اللفظ بالنسبة الى كل واحد مشتركا وبالنسبة الى الجميع مجملا وفساده
مستغنى عن البيان او يكون الوضع مختصا بالنسبة الى احد المعنيين او المعاني وكان المحقق بالنسبة
الى الموضوع الباقي بحسب الاستعمال لمناسبة حاصلة بين المستعمل فيه والموضوع له فاللفظ ح يسمى
حقيقة بالنسبة الى الموضوع له مجازا بالنسبة الى المستعمل فيه هذا اذا لم يغلب استعمال اللفظ فيه كلفظ
الاسد الموضوع للحيوان المفترس المستعمل في الرجل الشجاع بعلاقة المشابهة واما اذا غلب استعماله
في غير الموضوع له اولا مع تحقق المناسبة بحيث صار ذلك الغير مشهورا والموضوع له مهجورا فاللفظ
يسمى منقولا منسوبا الى الناقل فان كان من اهل اللغة يسمى منقولا لغويا كالقارورة الموضوعة
لكل ما يستقر فيه الشيء ثم نقلها اهل اللغة للانية المتخذة من الزجاج وان كان من اهل الشرع يسمى
منقولا شرعيا كالصلوة الموضوعة لغة للدعاء ثم نقلها اهل الشرع الى الافعال والاقوال المخصوصة
وكذا الصوم والزكوة والحج وغير ذلك من الالفاظ التي نقلها اهل الشرع من المعاني اللغوية
الى المعاني الجديدة المستحدثة من الشارع وان كان من اهل العرف العام يسمى منقولا عرفيا
كالدابة الموضوعة لغة لكل ما يدب على وجه الارض ثم نقلها اهل العرف الى ذات القوائم الاربع او
الى الفرس واما مع عدم تحقق المناسبة فاللفظ المستعمل في غير الموضوع له اولا يسمى مرتجلا كجعفر
الموضوع لغة للنهر الصغير المستعمل في الرجل المسمى به ثم ان ما ذكرنا موافق لما يفهم من كلام المصنف
في التقسيم والظاهر منه انه لا دخل في المعنى المنقول اليه والمرتجل كما في المجاز حيث جعل الثلثة

من اقسام الوضع باحد المعاني وفرق بينهما وبين المجاز باعتبار عدم الغلبة في المجاز واعتبار
وجودها فيهما وفرق بينهما باعتبار المناسبة في المنقول دون المرتجل مع اشتراك الثلثة في عدم
الوضع الحقيقي وانت خبير بما فيه لكونه مخالفا لما ذهب اليه جمهور المحققين من كون المعنى المنقول
اليه وكذا معنى المرتجل من المعاني الحقيقية التي وضع بها اللفظ بل يظهر من الاكثر جعل المرتجل داخلاً
في المشترك بناء على عدم اعتبار هجر المعنى الاول معه واشتهار الثاني وكذا اعتبار عدم المناسبة
بل انما المعتبر فيه عدم المناسبة كما في المشترك وكذا جوزوا كون المنقول ايضا داخلاً فيه ومن فرقوا
بينهما لم يجعلوا الفارق تعدد الوضع في المشترك ووحدته في المنقول بل الفارق المصرح به عندهم
اما ملاحظة المناسبة في الثاني وعدم ملاحظتها في الاول او اعتبار هجر المعنى الاول واشتهار الثاني
فيه دون هناك ولو كلا الامرين مع اشتراكهما في الوضع الحقيقي وان كان المحقق غالبا بالنسبة الى
المنقول وضع التخصصي للمنقول اليه لا التخصيصي المختص بالمشترك والغالب فيه ايضا ويظهر من بعضهم
القول باولوية جعل المنقول داخلاً في الحقيقة والمجاز وعدم التعرض لذكره على حدة بناء على تصريح
القوم بان المنقول بالنسبة الى المنقول اليه حقيقة عند الناقل مجاز عند اهل الوضع الاول وبالنسبة
الى المنقول عنه بالعكس وعلى هذا ايضا لا وجه للحكم بعدم الوضع في المنقول اليه مطلقا كما لا يخفى
ويمكن ان يقال مراد المصنف بالوضع المتعدد في المشترك والواحد في الاقسام الباقية هو الوضع
التخصيصي لا التخصصي فلا يلزم منه نفي الوضع في المعنى المنقول اليه والمرتجل كما في المجاز الا انه ايضا
بالنسبة الى المرتجل لا يخلو عن اشكال نعم لا اشكال الآخر وهو عدم كون التقسيم حاصراً لخروج المجاز
المهجور عنه وكذا المجاز الذي ليس له حقيقة في شيء منها فلم يكن حقيقة ولا مجازا بناء على ما هو
الحق من عدم استلزام المجاز للحقيقة وكذا ما وضع لمعان متعددة ولم يستعمل بعد في شيء منها فلم
يكن حقيقة ولا مجازا ويمكن التفصي عنه اما بالنسبة الى الاول فبادراجه في مطلق المجاز بناء على انه
ايضا يفتقر الى علاقة رابطة بين معناه ومعنى الحقيقة وقرينة صارفة عن ارادة ذلك وهي التي
التي لا يمكن ان ينهاعنه فان قلت الغلبة المسببة عن التزم هنا تبلغ حدا لا يبقى معها استعمال
اللفظ في الموضوع له الا مع القرينة وليس شأن شيء من المجازات ذلك فذلك حقيقة لا مجاز

بل المتبوع

بل المتبوع انه منقول مع ان الاطباق على خلافه قلت بعدما ثبت بالعيان انه مع وجود قرينة
المجاز لا يمكن دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي فلا بد لها من انتفائها حقيقة اذ كما نقول افتقار استعمال
المجاز المشهور في الموضوع له الى القرينة لمنع انصرافه الى المعنى المشهور نظرا الى لزوم القرينة للمعنية له فلا يمكن
انتفائها حقيقة لا لصرفه عنه الى الموضوع له كما هو شأنها في ساير المجازات بالنسبة الى المعاني الحقيقية
فلو فرض انتفائها لا ينصرف الى الموضوع له حتى يلزم بحيث لا يحتاج الى القرينة اصلا والمحتاج اليها انما هو
وهو المعنى المشهور فيقتضي كونه داخلا في المجاز دون المنقول اذ من الظاهر ان المنقول شانه ليس كذلك
كما عرفت سابقا واما بالنسبة الى الثاني خصوصا في المرتجل بل لا يبعد القول بعدم وجوده لو سلم امكانه
فبادخاله في المجاز ايضا بحيث يشمله عبارة المصنف ايضا اذ ليس مراده بالوضع للحدهما كون اللفظ
مستعملا ايضا بل اعم منه فليس مراده بذكر الحقيقة والمجاز معا مقارنة تسمية اللفظ بالمجاز
مع تسميته بالحقيقة لعدم الاستلزام في شيء من الطرفين وانما جمع بين الاسمين في الذكر بناء على
الغالب من تقارن تسمية اللفظ باحدهما مع تسميته بالاخر واما بالنسبة الى الثالث فبكونه غير
صالح للاندراج بين الاقسام بناء على كونه غير موجود في اللغة كما قيل ولو وجد فغايته انه
فهو والمعدوم سواء واعلم ان الجزئي مقابل الكلي فلا يجتمع شيئا من اقسام وان المتواطي والمشكك
متقابلان فلا يجتمعان في شيء واحد واما المشترك فقد يكون جزئيا بحسب كلا معنييه وقد
يكون كليا بحسبهما وقد يكون كليا بحسب احد معنييه وجزئيا بحسب الاخر واذا اعتبر معناه الكلي فلا بد
ان يكون متواطيا او مشككا وقس على ذلك حال المنقول فانه يجوز جريان هذه الاقسام فيه
فيجوز ان يكون المعنيان المنقول عنه والمنقول اليه جزئيين او كليين او احدهما كليا والاخر جزئيا
وكذا الحال بين الحقيقة والمجاز لجواز كون معنييهما كليين او جزئيين او مختلفين نعم المشترك
والمنقول متقابلان فلا يجتمعان في شيء واحد وكذا الحقيقة والمجاز ويجوز ايضا اجتماع كل من هذه
الاقسام الاربعة مع المترادف والمباين فعلى هذا ما قرر في مقام التقسيم بالاقسام الاربعة من ان
الثلثة الاول اعني كون اللفظ واحدا والمعنى واحدا وكونهما معا كثيرين وكون اللفظ فقط كثيرا مشتركة
في عدم الاشتراك للاتحاد معنى كل لفظ منها لا يخلو عن مناقشة ظاهرة لما بين من
جواز كون المترادف مشتركا وكذا المباين كالعين والقرء

الرابع اللفظ المفيد ان

لم يحتمل غير معناه فهو النص وهو الراجح المانع من النقيض وان احتمل وكان راجحا فهو الظاهر
والمشترك وهو مطلق الرجحان المحكم وان تساويا فهو المجمل والمرجوح الظاهر المأول والمشترك
بينه وبين المجمل وهو نفي الرجحان المتشابه

الرابع من وجوه تقسيم الالفاظ الموضوعة

تقسيمها باعتبار افادتها لمعانيها وهو ان اللفظ لا يخلو اما ان يكون راجحا في الافادة او لا فالاول
اما ان لا يحتمل غير ما يفهم منه ويدل عليه فيكون مانعا من النقيض او يحتمل فالاول النص والثاني
الظاهر والجنس المشترك بين النوعين وهو مطلق الرجحان المحكم واما الثاني فاما ان يكون
مساويا في الافادة لامرين فصاعدا او مرجوحا بالنسبة الى احدهما فالاول المجمل والثاني المأول
بالنسبة اليه والمشترك بينهما الجامع لهما وهو نفي الرجحان المتشابه اذا عرفت ذلك فاعلم ان الظاهر
من كلام المصنف حمل المقسم اللفظ الدال على المعنى بالوضع كما فهمه السيد الشارح ره من تقييده
اللفظ بالمفيد ولذا اعتبر عند تقسيمه تفصيل الاقسام الرجحان وعدمه بالنسبة الى المعنى الموضوع له
الا انه في المأول اعتبر المرجوحية بالنسبة الى غير معناه فمثل له بالاسد بالنسبة الى الرجل الشجاع و
ذلك انما لرعاية حال الظاهر المعتبر بالنسبة الى الموضوع له وانت خبير بما يرد عليه من خروجه من مقتضى
الفرق من تعميم المقسم بحيث يشمل المجازات ايضا فان تحقيق المقام ان يقال هذا التقسيم لا بد ان
يعتبر بالنسبة الى دلالة اللفظ مطلقا حقيقة كان او مجازا فلا بد ان يناط القطع في الارادة
والظن فيها المعتبرين في القسمين الاولين بالقرائن الخارجية وذلك تارة بالقطع بارادة الموضوع له
الخاص بسبب ثبوت القرينة على عدم ارادة غيره مطلقا من الموضوع له ايضا او غيره او بالظن بذلك
واخرى بالقطع بارادة غير الموضوع له بسبب وجود القرينة على عدم ارادة غيره مطلقا ايضا او
بالظن بذلك وهكذا الحال في القسمين الاخيرين فان تساوي الاحتمالين ومرجوحية احدهما يعتبر
بالنسبة الى ما استعمل فيه اللفظ مطلقا كما هو بين نعم يمكن ان يعتذر عن ذلك بان التقسيم لما كان
متعلقا باللفظ الموضوع من حيث هو كذلك خص المقسم بالدال بالوضع فتأمل ثم انه ينبغي التنبيه
لامور الاول ان بعض الاصوليين قيد الاحتمال المنفي في تعريف النص بكونه لغة حذرا عن ورود
ان الاحتمال العقلي قائم في اكثر النصوص واورد عليه بعض محققي المتاخرين بانه ان اريد قيام
احتمال ارادة غير الموضوع له مع قطع النظر عن هذا الاستعمال الخاص فهو صحيح ولكنه لا دخل له فيما

نحن فيه

نحن فيه اذ الكلام في الاستعمال الخاص وان اريد ذلك بالنظر الى هذا الاستعمال الخاص مع صحة
فهو ليس بعقلي بالنظر اليه بملاحظة تلك اللغة ايضا ومع كونه غلطا فهو خارج عن مورد كلام ائمتهم
اذ الغلط في الكلام لا يصدر عن الحكيم الذي كلام الاصوليين على كلامه وانت خبير بان القوم
انما يتكلمون عن الالفاظ عند اصطلاحهم حال اللافظ فعدم صدور الغلط عن الحكيم في الكلام لا يجدي
في المقام كيف وعلى ذلك يلزم دخول جميع الظواهر الخالية عن القرينة على خلافها الصادرة عن
الحكيم في النصوص لحصول القطع بالمراد بناء على قبح ارادة المرجوح في الاحتمال مع عدم نصب دليل عليه
مضافا الى عدم صحة قصد الدلالة على شيء مع الاتيان ذلك عنه فيصير في القرينة معينة للمراد
وهذا مما تشهد الضرورة ببطلانه فتدبر الثاني ان المراد باللغة ما قابل العقل لا اللغة الاصطلاحية
فقط فيشمل العرف والاصطلاح الخاص ثم انه مع قطع النظر عن التقييد المذكور للاحتراز المزبور
يظهر من السيد الشارح ره تقييد الاحتمال وعدم الاحتمال المعتبرين في الاقسام بكونهما بالنظر الى
اللغة التي وقع بها التخاطب وذلك الاحتمال لكون اللفظ نصا باعتبار لغة لعدم احتماله غير معناه
وعملا بالقياس الى لغة اخرى لوجود ذلك الاحتمال وهذا التقييد مفروغ عنه بعد اعتبار
تعريف الحقيقة الآتي ذكره انشاء الله تعالى واختصاص المقسم بالدال على المعنى بالوضع كما لا يخفى على من له
ادنى تدبر الثالث ان هذا التقسيم ليس بالنظر الى الوضع الافرادي اذ قد تقدم ان المقصود بوضع
المفردات ليس افادة معناها بل التقسيم بالنظر الى الوضع التركيبي نعم اجراء التقسيم في المركبات انما
هو بالنظر الى حصول القطع وعدمه بالمراد في المفردات باعانة القرائن الخارجية بالنسبة اليها
مع جواز كونها داخلية بالنسبة الى المركبات وح فالتفرقة بين السماء والارض والاسد بجعل الاولين
نصا دون الثالث باعتبار كونهما كذلك في قوله تعالى وله ما في السموات وما في الارض تحكم ظاهر
لو سلم ذلك فلعله لقيام القرينة في الاية لتعيين المراد بهما المفقودة حال انفرادهما
الرابع ان وصفي النصوصية والظهور يمكن اجتماعهما في موصوف واحد الا ترى انهم يطلقون
القطعي على الخاص والظني على العام مع ان الخاص ايضا عام بالنسبة الى الحصة مع احتمال ارادة المجاز
منه ايضا من جهة اخرى غير احتمال التخصيص بالنسبة الى الحصة فهو من جهة كونه دالا على معناه
نص في مقابل العام الدال عليه ظنا بانضمام اصالة الحقيقة واصالة عدم التخصيص لكون تلك

الدلالة قطعيا من حيث تعين المطلوب في الجملة وان كان بعنوان المجاز ومن جهة كونه علاقة والاول
على ما اختاره ظاهر لعدم كون ذلك الا على سبيل الظن   اللفظ المركب ان كان تاما ودل على
طلب الفعل دلالة اولية فهو الامر ان قارن الاستعلاء والالتماس ان قارن التساوي والسؤال
والدعاء ان قارن الخضوع والا فهو التنبيه ان لم يحتمل الصدق والكذب وهو جنس للتمني والترجي
والتعجب والقسم والنداء والعرض وان احتملهما فهو القضية والخبر والقول الجازم وان لم يكن تاما
فهو اما تقييدي كالمركب من الموصوف والصفة او غير تقييدي وهو المركب من اسم واداة
او كلمة واداة او من غيرهما   لما فرغ من تقسيم اللفظ المفرد شرع في تقسيم اللفظ المركب ووجه
تاخيره عن الاول يعني ما ذكرنا سابقا من وجه تقديمه على الثاني فنقول اللفظ المركب اما ان يكون
تاما او غير تام والمراد بالتام ما يفيد المخاطب فائدة تامة اي يصح السكوت عليه فلا يكون مستتبعا
للفظ آخر ينتظره المخاطب كما اذا قيل زيد فيبقى المخاطب منتظرا لان يقال قائم او قاعد وبحد
ما ذكرنا الفائدة بصحة السكوت وبينا المراد بها ايضا فلا يلزم خروج مثل السماء فوقنا ونحوه من
الاخبار المعلومة للمخاطب عن الكلام التام بتخيل ان المراد به ما يفيد فائدة جديدة ولا دخول مثل
ضرب زيد واشباهه مما يكون له قيود اخر متممة للفائدة ومكملة لها من المفعول والمكان و
الزمان والعلة والآلة والحالة الى غير ذلك في الكلام الناقص بتوهم ان المراد به ما يسد عن
طريق سؤال المخاطب اذا عرفت ذلك فنقول اما ان يدل على طلب الفعل دلالة اولية اي وضعية
اولا والاول اما ان يقارن الاستعلاء فهو الامر والمراد بالاستعلاء طلب العلو بان يكون القول بنزعة
التكلم وتغليظ الصوت ونحوهم واعتبار العلو وعدمه معه سيأتي بيانه ان شاء الله تعالى في بحث
الامر واما ان يقارن التساوي فهو الالتماس واما ان يقارنه الخضوع والتذلل فهو السؤال
والدعاء فالاول كقول السيد مستعليا لعبده قم والثاني كقول الانسان لمساويه رتبة من غير استعلاء
ولا خضوع افعل هذا والثالث كقول العبد لله تعالى اللهم اغفر لي وارحمني وتقييد الدلالة بالوضعية
للاحتراز عن الجملة الدالة على طلب الفعل اذا استعملت فيه بطريق الانشاء على سبيل المجاز فيشملها المقسم
كقوله تعالى كتب عليكم الصيام وقولنا اطلب منك الفعل فانهما وان كانا دالين على طلب الفعل الا انهما
ليسا بموضوعين له والثاني وهو ما لا يدل على طلب الفعل اما ان لا يحتمل الصدق والكذب بان

لا يصح ان يقال لقائله انه صادق فيه او كاذب او يحتملهما والاول هو التنبيه وهو جنس تحته انواع
كثيرة منها التمني مثل يا ليتني كنت معهم ومنها الترجي مثل لعل الله يحدث بعد ذلك امرا والفرق بينهما
ان الترجي انما يكون في الامور الممكنة بخلاف التمني فيجوز ان يكون في الامور الممتنعة ايضا كالطيران الى
السماء وقد نظر المصنف في النهاية في كونهما قسيمين للطلب لما فيهما من الطلب ايضا ويمكن الجواب
بان فيهما تنبيها على الطلب لا نفس الطلب ويشهد بذلك ان من قال لغيره جئتني بعد قوله اعطاك
تمنيني لا يعد تاكيدا بل يكون تاسيسا كما هو ظاهر ومنها التعجب مثل ما احسن زيدا ومنها القسم
مثل والله لافعلن كذا والجواب خارج عنه ومنها النداء مثل يا يحيى ويا عيسى ومنها العرض
مثل الا تنزل بنا فتصيب خيرا ثم انه لا يخفى خروج النهي والاستفهام عن الكلام التام على ظاهر تقسيم المصنف
في هذا المقام لان كلا منهما لما لم يكن دالا على طلب الفعل ولا محتملا للصدق والكذب فلم يبق
فيه الا القول بادراجه تحت التنبيه وذلك ايضا غير مناسب لكونه خلاف الاصطلاح ويمكن القول
بادخال النهي تحت الامر بناء على ارادة الكف عن الترك المطلوب في النهي وتعميم الفعل الملحوظ
في الامر بحيث يشمله والاستفهام تحت التنبيه بناء على عدم اعتبار المناسبة اللغوية بينهما على
يمكن القول بتحققها بناء على ان الاستفهام ايضا تنبيه على ما في ضمير المتكلم من استعلام ما في ضمير المخاطب
ولا يبعد ايضا ان يقال الاستفهام دال على طلب الفعل لكون الفهم مما يعد في اللغة من الافعال
الصادرة عن القلب على المتبادر من الالفاظ معانيها المفهومة منها بحسب اللغة وان لم يكن فعلا
بحسب الحقيقة بل هو انفعال او كيف هذا مع ان المطلوب بالاستفهام حقيقة هو تفهيم المخاطب
المتكلم لا الفهم الذي هو فعل المتكلم والتفهيم فعل بلا اشتباه والقول بان المتبادر من لفظ الفعل
عند الاطلاق هو الصادر عن الجوارح والتفهيم ليس منها يدفعه دخول مثل علمني وفهمني في الدال
على طلب الفعل المقبول قطعا ولقد اجاد ما افاده في النهاية من ان الدال على طلب الشيء اما ان
يفيد طلب ذكر ماهية الشيء ويسمى الاستفهام او طلب التحصيل سواء كان لتحصيل الوجود او العدم
وعلى هذا لا يبقى الاشكال المتقدم ويدفع الى القيل والقال والثاني وهو المحتمل للصدق والكذب
على سبيل الاجتماع في الاحتمال والبدلية في المحتمل نفسه فهو الخبر والقضية والقول الجازم واجتماع

الاحتمالين بالنظر الى مجرد مفهوم اللفظ لا ينافي عدم احتمال الكذب والصدق بالنظر الى خصوص
المادة الثابت صدقها عن الخارج كقولنا الاثنان زوج او كذبها كقولنا الاثنان فرد وكذا
لا ينافي عدم اجتماعهما بالنظر الى خصوص خبر الصادق ابدا والكاذب كذلك وكذا الاثبات في
عدم تحقق المحتملين معا في الواقع كما هو ظاهر هذا واما القسم الثاني من اللفظ المركب وهو الغير
التام الذي لا يفيد المخاطب فائدة تامة نحوا ما تقييدي اي يكون الجزء الثاني منه قيدا للاول
وعفصاله والغالب كونه مركبا من الموصوف وصفته كالحيوان الناطق وهذا مما ينتفع به
في كتاب التصورات فان الحدود والرسوم انما يكون من هذا القبيل وقد لا يكون مركبا منهما
كراكب الجمارة وغلام زيد واما غير تقييدي كالمركب من اسم واداة او كلمة واداة او المركب من غيرهما
كالاسمين مثل زيد عمرو او فعلين مثل يأكل يشرب هذا ما يظهر من مرجع الضمير في قوله او غيرهما
ويمكن ايضا ارجاعه الى المركبين كالاخيرين ويمكن التمثيل نحو اسم وكلمة المجرد عن التمامية لمثال عن
التقييد كزيد يضرب في قولنا زيد يضرب ابوه قد ضرب   السادس اللفظ المفرد قد يكون
مدلوله لفظا اما مفردا دالا على معنى كالكلمة الدالة على الاسم الدال على المعنى او غير دال كالحروف
المعجم الدال على كل واحد من الحروف التي لا تفيد شيئا واما مركبا كالخبر والقضية
هذا تقسيم آخر للفظ المفرد وهو آخر تقسيماته باعتبار انقسام معناه الى المفرد والمركب ولذلك
اخره عن تقسيم المركب ولم يلحقه بباقي تقاسيم المفرد اذا عرفت ذلك فمدلول اللفظ المفرد اما
لفظ او غير لفظ والثاني قد تقدم ذكر اقسامه والاول لا يخلو من ان يكون ذلك المدلول مفردا
او مركبا وعلى كلا التقديرين فاما ان يكون دالا على معنى او غير دال فالاقسام حينئذ اربعة الاول
مفرد دال على مفرد دال على معنى كلفظ الكلمة الدال على الاسم الدال على معناه وكذا على اخويه الدالين
على معناهما وكذلك الفاظ انواعها الثلاثة وكذا اصناف هذه الانواع الثاني مفرد دال على مفرد
غير دال على معنى ومثل المصنف لذلك بلفظ الحروف المعجم حيث انه يدل على كل واحد من حروف التهجي
وهي الفاظ غير دالة على معنى وقد قيل عليه انه غير مطابق اذ جميع حروف التهجي تدل اينما على

ارقامها فكيف يصدق عليها انها غير دالة على معنى فعلى هذا يكون لفظ الحروف المعجم من
القسم الاول والجواب بانه لا يراد بعدم الدلالة الا الدلالة على هذه الارقام غير مرضي
للاعتراف بها في الجملة ولقد اجاد ما افاد السيد الشارح ره في الجواب من ان المراد بدلالة اللفظ
على المعنى دلالته عليه باعتبار كون اللفظ موضوعا له والالف وغيره من الحروف باعتبار كونها موضوعة
لتلك الرقوم بل باعتبار كون تلك الرقوم موضوعة لها وعلى هذا تكون مهملة اذ المهمل هو اللفظ الذي
لم يوضع لمعنى وان وضع له معنى والتمثيل والتمثيل لهذا القسم بالحروف المعجم انما نشأ من عدم الدقة
حيث جعل المقسم مطلق اللفظ متابعة المصنف ره لم يجعله التقسيم للفظ المفرد مبنيا على المسامحة
وارادة الحرف او الجمع او المراد مصداقه وهو كل واحد من الاسماء الموضوعة لآحاد حروف التهجي
فتأمل الثالث مفرد دال على لفظ مركب دال على معنى كلفظ الخبر الدال على مثل زيد قائم وهو
لفظ مركب دال على معناه وكلفظ الامر والنهي الدالين على مثل اضرب ولا تضرب وهما لفظان
دالان على معناهما الرابع مفرد دال على مركب غير دال على معنى ويظهر من بعضهم انه غير موجود
وعلله بان التركيب انما يصار اليه لغرض الافادة فحيث لا افادة لا تركيب فلعل اهمال المصنف
مبتنى عليه لهذا القسم لذلك وقد نظر السيد الشارح ره فيه بانه لا يلزم من عدم وجوده عقلا بعدم
الا لغرض الافادة عدم وجوده مطلقا ولو سلم فلا يلزم من عدم وجوده عدم وضع اللفظ بازائه
فانه قد وضعت الالفاظ للمعدومات بل الممتنعات اقول لعل مراد ذلك البعض انه لنا ان
نحكم بعدم وجوده اولا للعلة المذكورة فنحكم ثانيا بعدم وضع اللفظ بازائه لعدم معلومية غرض الواضع
لذلك الوضع ووجوده في الالفاظ الموضوعة للمعدومات او الممتنعات لغرض من الاغراض لا يستلزم
ان نحكم بالوضع فيما نحن فيه ايضا مع عدم معلومية الغرض كالايخفى وتمثيل بعضهم لذلك
بالهذيان لعله غير خالص عن الزور والبهتان اذ لا نفهم قصدا الا الكلام الخالي عن الارادة و
القصد كالما لم يكن دالا على معنى نعم هذا يصح على القول بانا ظر الدلالة بالارادة وهو فاسد على الظاهر
كما قررناه سابقا ولو سلم ذلك لا يتم ايضا اذ الظاهر ان مراده بالدال ما هو موضوع لمعنى سواء
كان دالا بالفعل ام لا فلا تغفل بقي شيء وهو ان شيئا من الاقسام المذكورة ليس موضوعا
بازائه لفظ آخر مفردا او مركب دال او غير دال بل موضوع كل منها موضوع بازاء مفهوم كلي افراده

من الهذيان لم

لفظا

الالفاظ ويمكن الجواب بانه بعد تسليم ما ذكر يمكن فرض الاقسام في امثال الضمائر الراجعة الى
الفاظ مخصوصة فان من المحقق ان الوضع فيها وان كان عاما لكن الموضوع له خاص فليس هناك
مفهوم كلي هو الموضوع له في الحقيقة فلا اشكال ع في الاسماء المشتقة

الاشتقاق اقتطاع فرع من اصل يدور في تصاريفه حروف ذلك الاصل الاصول وهو اما
بالزيادة او النقصان او بهما اما في الحروف او الحركات او فيهما فالاقسام خمسة عشر
لما ذكر المصنف الالفاظ الدالة على الذوات مع انواعها واصنافها وجب عليه ان يذكر الدالة
على الصفات وهي المسماة بالاسماء المشتقة ولما كان لها انواعا كثيرة واحكاما عديدة خصها
بالذكر في فصل على حدة ووجه تاخرها عن الاول تقدمه بحسب الذات عليها وقبل البحث عن المقصود
ينبغي الاشارة الى مقدمات الاولى اعلم ان الاشتقاق ينقسم باعتبار موافقة المشتق المشتق منه
في حروفه الاصلية والترتيب والمعنى وعدمها الى ثلثة اقسام اصغر وصغير واكبر فالاول
موافقته له في المذكورات باسرها الا ان المراد بالموافقة في المعنى حصول معنى الاصل في الفرع سواء
كان وحده كالمقتل من القتل او مع زيادة كضارب من الضرب على بعض المذاهب كما سنحققها
او مع نقيضته كالضرب من ضرب وهو ايضا على بعض المذاهب والثاني موافقته لذلك في الحروف
فقط مع التناسب في المعنى مثل كني من النيك وجبذ من الجذب والمراد بالمناسبة هنا وفي
القسم الاخير ما هو اعم من الموافقة المعتبرة في الاول اذ ليس ههنا بين لفظتي كني والنيك الا التشارك
في الدلالة على الاخفاء والثالث مناسبته لذلك في المعنى فقط الثانية قد اختلفوا في ان الاصل
من بين المصدر والفعل والوصف ماذا فذهب البصريون الى ان المصدر هو الاصل للفعل والوصف و
خالفهم فيه الكوفيون وادعوا العكس والمصنف رجح الاول متمسكا بكون المصدر جزءا من الفعل
فيكون متقدما عليه طبعا ولا بد في الاشتقاق من تاخر المشتق عن المشتق منه ولنا ان نقول بعين
ما ذكر لاثبات فرعية الوصف ايضا واستدل الكوفيون بان الفعل قد يؤكد بالمصدر كما في
قولنا جلست جلوسا والفرعية انما تثبت للمؤكد بالكسر بالنسبة الى المؤكد بالفتح وذهب جمع الى
ان المصدر اصل للفعل وهو اصل للوصف واستدل بعضهم على الثاني بما تحقيقه انه لما كان الاوصاف
جارية على طريقة الافعال فهي اصولها القريبة والمصادر اصولها البعيدة ثم لنا ان نتشبث

الاوصاف

الاوصاف من الافعال لاصالتها القريبة لا المصادر لاصالتها البعيدة وقيل ايضا ان كلا من المصدر
والفعل اصل براسه فلم يكن واحد منهما مشتقا من الاخر الثالثة الاصل في كل كلمة ان تكون على
ثلثة احرف حرف تبتدأ بها وحرف توقف عليها وحرف تكون واسطة بين المبتدأ به والموقوف عليه
اذ يجب ان يكون المبتدأ به متحركا والموقوف عليه ساكنا فلما تنافيا في الصفة كرهوا مقارنتهما
ففصلوا بينهما حرف ثالث فان الاسم المتمكن الذي يمكن تصريفه واشتقاقه رباعيا وخماسيا للتوسع وفي
الفعل رباعيا فقط وعبروا عن ابنيتها الاصول بالفاء والعين واللام الجامعة لها لفظة فعل وما
زاد بلام ثانية وثالثة وهي ايضا معتادات من الاصول والتعبير بذلك لحصول الامتياز بين الاصلي
والزائد في الكلمة وذلك انه بعد ما علم ان الحرف الاصلي ما ثبت في تصاريف الكلمة لفظا كحروف
الضرب في متصرفاته او تقديرا كعين قلت وعدت والساقط ما سقط في بعضها كواو
تعود فانه فقد في قعد ثم اريد تعليم المتعلمين فالطريق ان يقال اذا وزنا لفظا فما كان
في مقابلة الفاء والعين واللام فهو اصلي وما ليس كذلك فزائد وليس المراد به ما يوجد في الكلمة
على ما دل عليه وهو عينها فان كلمة ضارب بعد حذف الفها لم يدل على اسم الفاعل بل ما
ليس بفاء ولا عين ولا لام سواء زيد تعويضا او تكثيرا لحروف الكلمة او الحاقا ببعضها او افادة
لمعنى زائد فيها ثم انه قد يكون من جنس حروف الكلمة وقد يكون من غير جنسها والثاني فهو من حروف
سألتمونيها والاول لا يكون الا مكررا سواء كان من تلك الحروف ايضا ام غيرها وهذه ايضا لا تكون
زائدة ابدا بل ان عرف حرف زائد في كلمة فهو منها فقط الرابعة اذا عرفت المقدمات فنقول عرف بعضهم
الاشتقاق بانه ان يجد بين اللفظين تناسبا في المعنى والتركيب فيرد احدهما الى الاخر والظاهر
ان المراد بتناسب التركيب هو التوافق بحسب الجوهر والترتيب معا فيختص التعريف بالاشتقاق
الاصغر وذلك لكونه متبادرا عند اطلاق الاشتقاق ثم ان هذا التعريف بحسب العلم لا العمل
فلا يقال من ان الاشتقاق ليس عبارة عن وجدان التناسب المذكور فهو ليس بشيء نعم يرد شيء اخر
لا يمكن دفعه ظاهرا وهو النقض بالفعل والمستقبل كضرب ويضرب اذ التناسب في المعنى والتركيب
بينهما محقق مع عدم تحقق الاشتقاق نعم ان قلنا المتبادر من حصول معنى الاصل في الفرع على
ما بيناه في المقدمة الاولى غير ما يكون محققا بين الفعلين يمكن التفصي عن الاشكال لكن يشكل الحكم

بالمغايرة ايضا وعلى اي حال فالمختار المصنف رح ان الاشتقاق اقتطاع فرع من اصل تدور
في تصاريفه اي تصاريف ذلك الفرع حروف ذلك الاصل الاصول والمراد به وان حروف
الاصل في التصاريف وجود ترتيبها عند تنقلات الكلمة من صيغة الى اخرى على النقل لها وعكس
انفكاكها عن الصيغ فان حروف الضرب موجودة في ضرب ويضرب وضارب ومضروب
لا عينه لانه من الصيغ مرتبا بترتيبها الاصلي واما طرو تغيير في الهيئة للدلالة على اختلاف المعاني
تغيير طرايان اختلاف اعراب المعرب للدلالة على المعاني المعتورة عليه وهذا الاختلاف لا ينافي
مع ما عرفت من معنى الموافقة في المعنى المحققة في الاشتقاق الصغير كما لا يخفى فيظهر ح ان تعريف
المصنف رح ايضا للاشتقاق الصغير وهو حسب الحال الا العلم عكس الاول وتقييد الحروف بالاصول
لخروج الزوائد فانها كما عرفت في المقدمة الثانية تسقط في بعض التصرفات فلا تكون دائرة
في التصاريف وبالجملة يعلم من تعريف الاشتقاق انه لا بد لها من اربعة اركان اصل وهو
المشتق منه وهو لفظ موضوع لمعنى وفرع هو المشتق كذلك واشتراك بين اللفظين في الحروف
الاصلية لمكان الدوران وتغيير يلحق الفرع وهو اما بزيادة حركة او حرف او هما معا او نقصان
حركة او حرف او هما معا وعلى هذا يرتقي اقسام المشتق الى خمسة عشر بيانه ان الحاصل من التسعة
الحاصلة من اجتماع الثلثة الحاصلة باعتبار الزيادة مع الثلثة الحاصلة باعتبار النقصان
الى الستة صارت خمسة عشر ولا يذهب عليك ان طريان نقص الحرف لعارض كالتقاء الساكنين
لا ينافي دوران حروف الاصل في الفرع بالاصالة واعلم ان المراد بزيادة الحركة او الحرف او
نقصانهما باقسامها ليس زيادة حركة واحدة وحرف واحد او نقصانهما بالوحدة الشخصية فزيادة
حركتين او اكثر او حرفين او اكثر او النقصان كذلك لا يزيد قسما على ما ذكر ثم ذكر
الاول زيادة الحركة طلب من الطلب فان حركة البناء كاللازم بخلاف حركة الاعراب العارضة الثاني
زيادة الحرف فقط كاذب من الكذب الثالث زيادتهما معا طالب من الطلب زيدت الالف
وحركة البناء البنائية الرابع نقصان الحركة فقط خل من خلل نقصت حركة البناء الخامس نقصان
الحرف فقط خف من الخوف السادس نقصانهما عد من العدة نقصت الهاء التي هي عوض عن الواو
وحركة الدال السابع نقصان الحركة مع زيادتها كرم من الكرم نقصت الفتحة وزيدت الضمة الثامن

من تعلق الزيادة بالثلثة ... ثلثة اقسام وكذا الثامن من تعلق النقصان ...

نقصان الحركة مع زيادة الحرف عليم من علم نقصت حركة الميم وزيدت الياء التاسع نقصان الحركة
مع زيادتهما اضرب من الضرب نقصت حركة الضاد وزيدت الهمزة متحركة وكسرت الراء العاشر نقصان
الحرف مع زيادته دبان من الدبانة نقصت التاء وزيدت ياء ساكنة الحادي عشر نقصان الحرف مع
زيادة الحركة نبت من النبات نقصت الالف وزيدت فتحة التاء للبناء الثاني عشر نقصان الحرف
مع زيادتهما خاف من الخوف نقصت الواو وزيدت الالف وفتحة الفاء الثالث عشر نقصانهما مع
زيادتهما معا ارم من الرمي زيدت الالف متحركة وكسرت الميم ونقصت الياء وفتحة الراء الرابع
عشر نقصانهما مع زيادة الحركة عد من الوعد نقصت الواو متحركة وزيدت كسرة العين الخامس عشر
نقصانهما مع زيادة الحرف كال من الكلال نقصت الالف التي بين اللامين وحركة اللام الاولى
وادغمتها في الثانية وزيدت الف قاعد كاف بعدما اشار المصنف رح الى الاقسام الحاصلة
فيما اعتبر في الاشتقاق من الزيادة والنقصان مجملا اراد ان يفصلها مع ذكر امثلتها توضيحا لها
مع رعاية ما يجب رعايته من موافقة الوضع للطبع وملاحظة حال الاشرف في التقديم فلذا بدأ
بذكر الاقسام البسيطة على المركبة اذ البسيط مقدم على المركب طبعا وقدم اقسام الزيادة على اقسام
النقصان لكون الاول وجوديا والثاني عدميا والوجود اشرف من العدم وذكر زيادة الحركة سابقة
على زيادة الحرف لان الحركة كالجزء من الحرف لقولهم ان الحروف الثلثة وهي الالف والواو والياء انما
تتولد من الحركات الثلث اعني الفتحة والضمة والكسرة بعد الاشباع والجزء مقدم بالذات على الكل
وهذا هو تفصيلها باسرها الاول زيادة الحركة في الفرع على الاصل كصيغة طلب المشتقة من الطلب
فان المشتق وهو الفعل الماضي انما زاد على المشتق منه وهو المصدر بفتحة اللام وهو حركة البناء دون
والعبرة انما هي بالحركة البنائية للزومها الكلمة بنفسها لا لامر خارج عنها دون الحركة الاعرابية المفارقة
من الكلمة الدائرة مع العامل وجودا وعدما فلا يرد ان المصدر ايضا له حركة اعرابية فالمثال موافق للقسم
السابع وما قيل من ان الحركة الاعرابية النوعية منها اللازمة للاسم المعرب الصحيح لا الشخصية او الصفة
الزائلة فاللزوم المقتضي للاعتبار حاصل فيها ايضا وحكاية ان الاصل في الاسم السكون وانما الحركة
الاعراب بعد تمام معارضة بما حكى ايضا من ان الاصل في الافعال البناء والاصل في البناء السكون

فكان هذه لا تقتضي بكون حركته اصلا فكذا تلك لا تقتضي فيما نحن فيه ايضا فالجواب عنه يظهر مما ذكرنا
فان حركة المعرب وان سلم كونها دائمة ثابتة بنوعها لم لا انه بسبب امر خارج وهو العامل الذي يقتضيه
فكيف يعم الحكم بكونها لازمة للمعرب وهذا بخلاف حركة البناء للزومها للمبني بنفسها كما لا يخفى و
التمثيل بنصر من النصر اولى مما ذكر كما مثل الاخرون به الثالث زيادة الحرف فقط ككاذب المشتق من
الكذب فالاول هو اسم الفاعل انما زاد على الثاني وهو المصدر بالالف خاصة الثالث زيادة الحركة
والحرف معا كطالب بصيغة الماضي من الطلب فالمشتق زاد على المشتق منه بالالف وحركة الطاء البنائية
والتمثيل هنا ايضا بضارب المشتق من الضرب اولى الرابع نقصان الحركة فقط كحركة المشتق من الذم
بفتح الراء مع انها ساكنة في الصفة المشتقة فهي ناقصة عن المشتق منه بحركة وهذا بناء على عدم اعتبار الحركة
الاعرابية وعلى اشتقاق الصفة من الفعل كما اشرنا اليه سابقا ولو اعتبرت تلك الحركة فالصحيح في مثاله
ضرب بسكون الراء من ضرب بفتحها فهذا بناء على مذهب الكوفيين من اشتقاق المصدر من الفعل
الخامس نقصان الحرف فقط كخف بصيغة الامر المشتقة من الخوف فان المواد الموجودة في المصدر
المشتق منه مفقودة في الامر المشتق السادس نقصان الحركة والحرف معا كعد المشتق من العدة فان
فتحة الدال في المشتق منه وما بعد الهاء خطا ونطقا في الوقف والتاء في الدرج انما يكونان مفقودين
في المشتق السابع نقصان الحركة مع زيادتها كوكرم من الكرم نقصت فتحة الراء وزيدت ضمتها
فان قلنا فقد نوع الاعراب في الزوائد ايضا ذلك فلا يرد ما يقال من ان العبرة هنا بالحركة النوعية
لا الشخصية والا ازدادت الاقسام الثامن نقصان الحركة مع زيادة الحرف مثل عليم من علم نقصت
حركة الميم البنائية وزيدت الياء هذا بناء على القول باشتقاق الصفة من الفعل واما على القول بعدم
اشتقاقها منه فمثاله عادس من العدد نقصت حركة الدال الاولى المدغمة في الثانية وزيدت الف فاعل
العين التاسع نقصان الحركة مع زيادة الحركة والحرف مثل اضرب المشتق من الضرب نقصت فتحة
العناد وزيدت الهمزة المكسورة العاشر نقصان الحرف مع زيادته مثل ديان من الديانة
التاء التي يجيء بها عند الوقف في الوقف وزيدت ياء ساكنة مدغمة في ياء اخرى مفتوحة
وقد نوقش فيه بان حركة النون في المشتق منه ناقصة ايضا فالمثال انما يطابق القسم الخامس عشر

وهو نقصان

وهو نقصان الحرف والحركة مع زيادة الحرف والمثال الصحيح واكف من الوكيف حيث نقصت الياء
وزيدت الالف الحادي عشر نقصان الحرف مع زيادة الحركة مثل ثبت من الثبات نقصت الالف
وزيدت حركة التاء البنائية الثاني عشر نقصان الحرف مع زيادة الحركة والحرف معا مثل خاف
من الخوف نقصت الواو وزيدت الالف وفتحة الفاء البنائية الثالث عشر نقصان الحركة و
الحرف معا مع زيادة الحركة والحرف معا مثل ارم من الرمي نقصت فتحة الراء والياء وزيدت
كسرة الميم والهمزة المكسورة الرابع عشر نقصان الحركة والحرف معا مع زيادة حركة فقط مثل عد
من الوعد نقصت الواو وفتحتها وزيدت كسرة العين الخامس عشر نقصان الحركة والحرف معا مع زيادة
حرف فقط مثل كال من الكلال نقصت فتحة اللام الاولى والالف التي بين اللامين وزيدت الف
بعد الكاف   ولا يشترط قيام المعنى بما صدق عليه الاشتقاق فان الضارب يصدق في
علفات والضرب قائم بغيرها   لما ذكر المصنف رح اقسام المشتق مع الامثلة مفصلة شرع
في بيان احكام وذلك انما هو بذكر مسائل اربع الاولى انه لا يشترط في صدق المشتق على ذات
قيام المعنى المشتق منه به وهذا هو مذهب اصحابنا والمعتزلة والاشاعرة على الاشتراط و
كانهم ادعوا التلازم بين قيام المعنى المشتق منه بشيء وصدق المشتق عليه من الطرفين كما سيظهر
عند بيان المسئلة الثالثة ولعم التراجع بحيث يشمل ما لو كان المشتق غير اسم الفاعل وما لم
يكن المشتق منه قائما بالغير كما فعله المصنف رح وكذا الامدي ولم يخصص بما يكون المشتق اسم
الفاعل مع قيام المشتق منه بغيره كما صنعه الحاجبي والبيضاوي ثم تعجب تخصيصه من وجه اخر وهو
كون الاسم مشتقا من الصفات لا من الذوات كلابن وتامر فانه مما ادعي الاتفاق على عدم وجوب
القيام فيه وبالجملة لنا على المختار وجوه من الادلة الاولى ما ذكره المصنف رح هنا من ان الضارب
يصدق على ذات مع قيام المبدا المشتق منه الذي هو الضرب بغيرها ولو كان قيام المبدا بها شرطا
في الصدق لما صدق بدونه لعقلية الاشتراط قيل عليه لا نسلم ان الضرب قائم بغيرها اذ ليس
المراد به الاثر القائم بالمضروب بل المراد تاثير القادر فيه وذلك التاثير انما هو قائم بالضارب لا
بالمضروب والجواب بان المغايرة بين الاثر والتاثير هنا غير مسلمة للزوم التسلسل مدفوع
بان التسلسل في الامور الاعتبارية جائز لانقطاعه بانقطاع الاعتبار الثاني وهو ما ذكره
في النهاية من ان الخالق اطلق على الله تعالى مع ان المبدا وهو الخلق غير قائم بذاته تعالى

لارادة المخلوق به للزوم قدم العالم او التسلسل لولا ذلك والقول بان المراد به التعلق الحادث
بين المخلوق والقديم فمع انه انما استعماله على المخلوق على سبيل المجاز لا يقدح في الاستدلال بل يجعل
محصله انما يثبت حقيقة تعبيره للمتعال اذ التعلق لكونه نسبة بين القدرة والمخلوق الحادث لا يكون
الا امرا حادثا فلا يصح كونه قائما بذاته تعالى الثالث ما ذكره في النهاية ايضا من ان لفظ اللابن
والتامر والمكي والمدني والحداد مشتقة من امور يمتنع قيامها بمعانيها لما الاشتقاق وان جميع
بما فيه نعل ما ذكرناه انفا الخامس ما ذكره بعض المحققين من ان العالم واخواته من الصفات
الثبوتية صادقة على الواجب تعالى مع عدم قيام مباديها اعني العلم وامثاله بشيء اصلا لما ثبت
في الكلام بالادلة العقلية القطعية ان صفاته تعالى عين ذاته مع ان مغايرتها لها يستلزم الافتقار اليها
في حصولها وهو باطل بالضرورة واستدل الاشاعرة على مذهبهم بالاستقراء قالوا حصل لنا من تتبع
كلام العرب حكم كلي بان صدق المشتق على شيء يستلزم قيام مبدائه والجواب منع ما ادعوه
لوجدان ما يناقضه فان وجود شيء من المشتقات مع عدم قيام المبدا بحاله الاشتقاق غير عزيز
كما هو ظاهر ولقد الزم عليهم ايضا بانه على مذهبكم لا يصح اطلاق الموجود على شيء للقول بعينية الوجود
فلا معنى لقيامه بشيء وايضا لا يصح اطلاق الصائت على شيء لان الصوت عين قائم به وانما هو
كيفية قائمة بالهواء وكذا يلزمكم الحكم بعدم اطلاق الواجب على الصلوة الواقعة من العبد لان
الوجوب من الاحكام التي هي خطابات ربه وقد ثبت عندكم انها من الكلام النفسي القديم فلا يصح
قيام الوجوب الذي منها بالصلوة الحادثة فتامل ولا يشترط بقاء المعنى في الصدق
فان من انقضى منه الضرب يصدق عليه انه مضروب ضارب لان المراد من حصول الضرب وهو
قدر مشترك بين الحال والماضي وللاجماع من النحاة على ان اسم الفاعل بمعنى الماضي لا يعمل ولصدق
المتكلم والمخبر والموصي للنائم المسئلة الثانية من المسائل الاربع ان صدق لفظ المشتق
اي اطلاقه بعنوان الحقيقة غير مشترط بوجود المشتق منه بمعنى حصول المبدا للذات حال النسبة او حال التكلم
بناء على ما سيشير الى الخلاف الواقع فيه وهذا هو اختيار المصنف هنا وفي النهاية والمبادي والسيد التابع
في المنية والشهيد في الذكرى والمحقق الثاني في جامع المقاصد والفاضل البهائي في الزبدة وحكى
عن ابن سينا وتابعيه من الحكماء وفي المبادي انه مذهب اكثر المحققين كابي الحسين من الاصحاب
كالسيد الشارح والشهيد الثاني وغيرهما الى اصحابنا الامامية وانه الى المعتزلة من العامة والقول

في ان المراد بها هو زمان التلبس لا ليلزم محذور ظرفية زمان النسبة لحصول المبدا او المراد زمان النطق كي يكتفى بالحصول فيه فقط

الاخر

الاخر وهو القول باشتراط الاطلاق حقيقة بوجود المبدا في احدى الحالتين لبعض المحققين من قدماء
اصحابنا الامامية ومعظم اكثر الاشاعرة ونظر هذا البعض الى حال التلبس والاخر عن حسن وجوبه نظر
قال ان الذي يقتضيه دقيق النظر ان يكون نظر الاصوليين في وفاقهم على كون المشتق حقيقة في
الحال الى المعنى الثاني من معنييه اللذين سبقا اي حال التلبس لا حال النطق الذي ونظيره ظاهر
بعض العبارات وصرح بعض ان المنظور هو حال النطق وتظهر الثمرة في مثل قولنا زيد كان قائما
فقعد وسيصير قائما فالمشتق في المثالين حقيقة على الاول مجاز على الثاني ثم ان اتصافه
باحد الوصفين فيما انقضى عنه المبدا ومعنى اتصاف الذات بذلك بالنسبة الى احدى الحالتين
يتصور على وجهين الاول ان يراد باللفظ ذات كانت متصفة قبل زمان التلبس او النطق بالمبدا
فانقضى وزال عنها فهي الان لا تكون متصفة به على ان يكون الزمان ايضا مدلولا كما هو مذهب
القائل بالحقيقة فيشكل عليه الامر في تعريف الاسم والفعل والثاني ان يراد به ما ثبت له المبدا
اي خرج من القوة الى الفعل في ظرف الواقع من دون اعتبار قدم وحدوث وطريان عدم بعد
الوجود او استمرار الى الحال وهذا المعنى مشترك بين الماضي والحال وما ينبه عليك ان هذا المعنى
المشترك ليس من جملة الازمنة المعهودة بل لو سلم كونه زمانا فهو اعم من الجميع مع ان الظاهر مما قاله
بعض المحققين من ان كونه زمانا توهم فاسد اذ لا دلالة للمشتق على مثل هذا الزمان ولم يعلم ان
المراد بالقدر المشترك كما اشرنا اليه هو الثبوت للموصوف والخروج من القوة الى الفعل المشروط
بعدم طرو العدم عليه والمشروط البقاء الى الحال ثم اعلم ان منظور القوم في خلافهم وان كان يمكن ان يكون
في المعنيين نظرا الى اضطراب كلماتهم الا ان بعض الاصحاب ممن يقول بكون اللفظ حقيقة في الماضي
صرح بالمعنى الاخير وهذا ايضا يظهر من المصنف في كتبه الثلثة بل ادعى بعض اجلة السادات من
الاصحاب المعاصرين الاتفاق فيه قال والمعلوم الدالة على الزمان الماضي بالخصوص خطا ايضا فهو انفصل وفي
اذ للاصوليين في مسئلة المشتق قولان احدهما انه موضوع للذات التي تلبست بالمبدا في الحال و
الثاني انه موضوع للذات التي تلبست بالمبدا في الجملة سواء كان في الحال او الماضي وقال ايضا
بالجملة لا اشكال ولا شبهة في ان القائلين بان المشتق حقيقة في الماضي يريدون كونه احد افراد
المفهوم الكلي الذي هو المعنى الحقيقي لا انه وحقيقة الخلاف في المسئلة تظهر فيما اذا قال الشارع اكرم
العلماء فانه على القول بالحقيقة يجب اكرام من اتصف بصفة العلم وان زال عنه الصفة لعدم خروجه
بالزوال عن كونه مدلولا حقيقيا وعلى القول بالمجاز لا يجب اكرام من اتصف بصفة العلم سوى المتصف

بالصيغة فلم يزل عنه للحضار المعنى بذلك و المصنف على اعتباره وجوه ذكرها اربعة منها
الاول ان المراد بالضارب مثلا من حصل له الضرب وهذا المفهوم مشترك بين الماضي و
الحال بدليل انقسامه اليهما و على هذا فمن انقضى عنه الضرب يصدق عليه الضارب حقيقة و
يتوجه عليه اولا ان استعمال المشتق في هذا المعنى الذي هو الحد المشترك بين الماضي والحال
ممنوع كيف والظاهر عبارة جمع من الاصحاب وصريح جملة اخرى منهم هو اطلاق المشتق عليهما
كاطلاقه على المستقبل بمعنى ارادة كل منهما من اللفظ من حيث الخصوصية وثانيا انه بعد تسليم
اصل الاستعمال نقول باعمية من الحقيقة وليس هنا موضع التمسك باصل الحقيقة على ما هو الاصل في
الحقيقة بل هنا محل دوران الامر بين الاشتراك والمجاز وترجيح الثاني على الاول كما هو المشهور
بين القوم انما يصح بناء على كلام كثير من الطائفة انه حقيقة في الحال بمعان يتبادرها من اللفظ
كما ادعاه المحقق الخوانساري وتبعه بعض المحققين اطال الله عمره وهي عين ذلك المعنى المشترك ليبادر
بكونه حقيقة فيها مجازا فيه وبعض وجود مفهوم كلي قريب بين معنيين لا يثبت كون اللفظ
بالنسبة اليه حقيقة كيف وهذا المفهوم متحقق بين المستقبل مع غيره ايضا والحاصل ان الاستعمال
في المعنى المشترك ثابت بشهادة كلام القائلين بكونه حقيقة في الماضي وهم كما عرفت جمع كثير وجم غفير
فلا يعارضها مقالة خصومهم ويمنع بطلان التمسك هنا بالاصل وكون المقام محل الدوران المذكور
اذ ذلك فرع ثبوت كون الاستعمال في الحال على سبيل الخصوصية لا من حيث انه فرد من المفهوم المشترك
ولم يثبت ذلك وكلام بعضهم كالفاضل البهائي وغيره وان كان مشعرا بذلك الا ان تنزيله على
ما ذكرنا لازم بلحاظ استدلال المصنف في مقام بيان مختاره فكذلك وجه اخر في بيان مذهبهم
وعدم تعرض الاشاعرة بالاولوية المذكورة على الدوران المزبور مع كونها مسلمة عند اكثرهم
مما ينادي باعلى صوت بصحة ما قلنا والتبادر المدعى هنا ممنوع انما هو يتبادر الفرد الغالب
من المطلق لعدم اطراده بالنسبة الى كثير من المشتقات كما ستذكر بعضها ان شاء الله تعالى الثالث
اجماع النحاة تقريره انهم اجمعوا على ان اسم الفاعل كالضارب مثلا اذا كان في تعيين الماضي لا يعمل
فقد اطلقوا لفظ الفاعل على من كان فاعلا قبل فلو لم يصدق عليه الفاعل حقيقة لما انعقد عادة
الاجماع على كونه فاعلا وبهذا التقرير يندفع ما اورد على الوجه المذكور بان اسم الفاعل بحسب عرف
النحو اسم لهذا النوع من الصيغة باي معنى كان ويكفي لصحة النقل كونه فاعلا في الجملة اذ ورود
منع ارادة المعنى الاصطلاحي الافرادي منه لا المعنى التركيبي اللغوي كما ادعاه كما للمحقق قال

وكذا يندفع

وكذا يندفع ما قيل ان الاطلاق لا يثبت الحقيقة لكونه اعم منها نعم يرد على الوجه المذكور وجهان
احدهما ان من الايراد الاول النقض باجماع النحاة ايضا على استعمال اسم الفاعل مجازا فيما يتحقق في ذلك
الوجه المذكور الثاني كون الدليل اخص من المدعى فان الكلام في المشتقات جميعا لا تختص باسم
الفاعل واجيب عن الاول بانا نلتزم ظهور كلام النحاة في كونه حقيقة في الاستقبال لكنه مدفوع
بتصريح جملة الاتفاق على كونه مجازا فيه وهو اظهر وعن الثاني بان الظاهر انه لا قائل بالفصل
بين اسم الفاعل وغيره من المشتقات الثالث انه لو لم يصدق المشتق حقيقة على الذات
المتلبسة بالمبدأ في الماضي لما صدق كذلك لفظ المتكلم والمخبر واللازم قطعي البطلان بيان الملازمة
ان المتكلم مثلا من المصادر السيالة التي تنقضي شيئا فشيئا واولا فاولا بحيث لا يمكن اجتماع
جزئين منها مع ان اسم المجموع للاجزاء فقبل حصولها لم يتحقق وبعده قد انقضى والقول بالفرق
بين ممكن الثبوت وغيره وان كان اشتهر عكسا الا انه مدفوع بادعاء المصنف في الاجماع
على بطلانه قال في النهاية الفرق بين ممكن الثبوت وغيره منتف بالاجماع فيظهر منه ان ذلك
القول ليس من القائلين به الحسن اللطائف وفي جرحه عن جواب الخصم وبعد ما ذكرنا ان المبدأ اسم
للاجزاء جميعا نعلم ان القول بالاكتفاء في مثال المتكلم والمخبر باخر جزء منه في الاطلاق الحقيقي
ليس بشيء ايضا لا يرد على هذا فبهذا الوجه انما يثبت ما هو اخص من المدعى وهو كون المشتق حقيقة
فيما يتلبس المبدأ لان المتكلم والمخبر لا يكونان موضوعين حقيقة الا للذات المتلبسة بالمبدأ
في الماضي فقط لعدم امكان تحقق الحال فيهما بحسب المتصافى لانه خلاف الاجماع لانا نقول امتناع تحقق
الحال لا يمنع عن وضعه للمعنى الاعم كما ان لفظ الجلالة موضوع للمعنى الكلي على القول به ولا يمنعه تحقق
الفرد الواحد وامتناع غيره نعم يمكن القدح في الوجه المزبور بما ذكر في المحصول وشرحه من ان المعتبر
المباشرة العرفية لكن قد يقال عليه ايضا بان الاطلاق على المتكلم والمخبر حقيقة مع عدم المباشرة
عرفا ثابت في العرف كما لو قال العبد من تكلم واخبر سابقا يقال السيد يعتق بالمتكلم بهذا
الكلام والخبر بهذا الخبر كان ممتثلا قطعا فتم الرابع انه لو كان بقاء المبدأ شرطا في الصدق
لما صدق المؤمن حقيقة على النائم والتالي باطل بيان الشرطية ان الايمان اما عبارة عن العمل الصالح
او عن التصديق او عن الامرين معا وعلى التقادير فهو ممتنع التحقق حالة النوم واما بطلان التالي
فبالاجماع على جريان احكام المؤمنين قبل عليه اولا بمنع الشرطية وامتناع تحقق الايمان حال
النوم لبقائه في الخزانة ان فسر بالتصديق او ما حصل للنفس سواء كان في المدركة او الخزانة

وهذا الاخير مما قاله بعض المتاخرين وثانيا نمنع بطلان التالي ولجواز الحكم المؤمنين على
اعم من كونه باعتبار اندراجه تحتهم ودخوله فيهم ومن كونه مشاركا لهم في الحكم كما في اطفال المؤمنين
فيكون الاطلاق مجازيا لا حقيقيا وثالثا بعد التسلم بالخصية الدليل من المدعي والقول
بعدم القول بالفصل يأباه صريح كلام التفتازاني حيث جعل موضع النزاع اسم الفاعل بمعنى الحدوث
والجواب عن الاول ان الايمان عبارة عن التصديق وهو موقوف على تصور الاطراف
ووقوع الايقاع والانتزاع على النسبة ووجود ذلك حالة النوم بعيد جدا فتم وعن الثاني
ان الاطلاق الحقيقي للنائم المؤمن ثابت بالعيان فلم يوجد في بينه وبين النقضان ولذا
استشهد بعضهم للمجازية ونقل البعض الاجماع على البطلان وعن الثالث بان ما ذكره التفتازاني
تحكم اذ يأباه اطلاق كلمات القوم في المسألة فالظاهر انه لا قائل بالفصل من هذه الجهة فالحجة
ناهضة في اثبات المطلوب ويمكن الاستدلال عليه بوجه خامس وهو عدم صحة سلب المتلبس
بالمبدأ في الماضي عن كثير من امثلة المشتق وهو ما وعدنا ذكره سابقا من الامثلة التي
لا يتبادر الحال منها وهي نحو المقتول والمعروف والمذنب والعاصي والكاظم والكاتب والمعلم
والبايع والمشتري والمجني والمعاب والباقي والمحسن ومعزول فلا يقال لمن اعترف
او عصى او اشترى سابقا انه ليس بمعترف او ليس بعاص او ليس بمشتر وهذا الوجه مما قواه
بعض اجلة المتاخرين المتبحرين في الفن قال وهو من اقوى الادلة على الوضع للاعم ثم ان
بعد ما عرفت ما ذكرنا من ادلة مختار المصنف وستعرف انفا ادلة المذهب الاخر تعلم ان الحق
الحقيق بالتحقيق الرجوع في كل شيء الى المحكم به العرف كما سنذكره ان شاء الله وليس قولنا
ليس بضارب الان لا يدل على النفي الكلي والمنع الشرعي من اطلاق كافر للمؤمن بعده لا يقتضي
المنع اللغوي لما ذكر المصنف اعلى الله مقامه ادلة القول المختار اراد ان يشير الى
ادلة الخصم وردها واكتفى بما هو العمدة منها وذلك دليلان تقرير الاول انه يصح فيمن انقضى
عنه الضرب انه ليس بضارب لانه صدق ليس بضارب الان الذي هو مسلم بالنسبة اليه يستلزم ذلك
اذ صدق الاخص يستلزم صدق الاعم واذا ثبت صدق النفي وصحة السلب كان المطلوب ثابتا
وهو كون المشتق مجازا باعتبار الماضي لوجود امارته والجواب ان الان في المثال المذكور ان
جعل قيدا للنفي حتى يصير المعنى ليس الان بضارب فهو مسلم كيف وهو محل النزاع وبعين المتنازع
ولو سلم صحته فاستلزام للنفي المطلق فليس اللازم حينئذ زايدا على النفي في الجملة الذي

في قوة الع

في قوة العصمة المطلقة وهو لا ينافي الثبوت اذ المطلقتان لا يتناقضان نعم يمكن ان يقال عدم المنافاة
على الوجه المذكور وان كان مسلما ولم نقل بكونه منافيا لحكم العرف واللغة كما ادعاه جمع الا انه لا ينفع
في الدليل اذ يكفي للخصم كون النفي في الجملة امارة المجاز نعم لكن الحق في الجواب ان يقال ان النفي
الذي يكون علامة المجاز هو النفي المطلق المعتبر عند عرف اللغة وهو المنافي للاثبات وانت
تعلم انه غير لازم للنفي المقيد بالحال فلا يقال اذا علم في اللغة عدم انتفاء الضرب عن زيد في الحال
انه ليس بضارب لا بتقييد بالحال بل انما يقال زيد ليس بضارب في الحال مع التقييد بها وهذا هو
المراد بقولهم ويقول ليس بضارب الان لا يدل على النفي الكلي فان قلت كيف يمكن الحكم بانفكاك
المطلق عن المقيد اذ لزوم الجنس للكل امر بديهي قلنا هذا بحسب العقل ونفس الامر ولسنا ننكر
ذلك الا انه لا ينفع في مقام البحث عن الالفاظ الموكول الى العرف واللغة هذا كله اذا جعل الان
قيدا للنفي وان جعل قيدا للمنفي الذي هو ضارب في قولنا ليس بضارب بحيث يصير المعنى ليس ممن
صدر عنه في الان الضرب فصدقه على من انقضى عنه الضرب وان كان مسلما لكنه غير مفيد
للخصم اذ هو ليس السلب الاخص وهو اعم من سلب الاعم الذي هو المطلوب فلا دلالة للعام
على الخاص هذا واما تقرير الدليل الثاني فهو انه لو كان اطلاق المشتق على من انقضى عنه المبدأ
صحيحا لكان اطلاق كافر على المؤمن بعد كفره صحيحا فلزم ان يكون اكابر الصحابة كفارا حقيقة لكفر تقدم
واللازم باطل فالملزوم مثله والملازمة بينة بنفسها والجواب نمنع بطلان اللازم انا نسلم بطلان ذلك
الاطلاق بحسب اللغة فادعاؤه ليس الا اول البحث نعم لا ننكر المنع الشرعي الذي لا يضرنا لوجود
مانع عليه وهو تعظيم شأن المؤمنين قال المعلم اعلى الله مقامه في النهاية والاصل في ذلك ان لفظة الكفر
موضوعة في عرف الشرع لمعنى معين وضع في اللغة والواضع ان خصص في وضعه ما لولا التخصيص
لكان عاما كما في الوضع اللغوي حيث اطلقتها [illegible] على معان خاصة لولا التخصيص
لكان اعم وهنا منع الشارع من اطلاق لفظ الكفر الذي وضعه بازاء معنى على من زال عنه انتهى
كلامه زيد اكرامه وقد تنظر فيه بعض الاصحاب بانه على هذا يلزم ان لا يكون الاتصاف بالمتقابلين
معا حقيقة فيكون مؤمنا وكافرا معا باعتبار سبق احدهما واختلافهما الزمان غير مجد في المنع
اللغوي فالمناقشة فيه غير موجهة اقول التحقيق وجه لا سيما على القول بان المشتق حقيقة
فيمن حصل له المبدأ في الجملة وهو كما عرفت مختار المصنف ره اذ على هذا الاختلاف بين مفهومي المشتقين
باعتبار اختلاف ازمان المعتبرة فيهما فان المؤمن مشتق منه كما كافر فاذا كان الثاني حقيقة فيمن
حصل له الكفر في الجملة كان الاول حقيقة فيمن حصل له الايمان كذلك لا في الحال فعلى هذا يكون

الطلاقهما معا حقيقة لغة وكذا اطلاق الحلو والحامض والعبد والحر باعتبار سبق احدالمتقابلين وتأخر الاخر والظاهر عدم مساعدة اللغة والعرف بذلك كما صرح به بعض الاجلة نعم لو اعتبر الاخصيص محل البحث بعض هذه الامثلة كما يظهر من جماعة حيث حصروه فيما لم يطرأ على المحل وصف وجودي يناقض المعنى الاول او يضاده وانما مع الطريان كالامثلة المزبورة فلنلتزم القول بالمجازية ونقول ان الواضع لما نظر في الامثلة الى طرو الوصف الكذائي على المحل صار ذلك داعيا له على التخصيص وضع الامثلة بغير حالة الطرو ومنع الاطلاق في تلك الحالة بعنوان الحقيقة ولولا هذا التخصيص والمنع كانت كغيرها عامة هذا وانت خبير بان هذا الالتزام منا لا يصير منشأ لقوة دعوى الخصم بان يقول الامثلة المزبورة حقائق في الحال باعترافكم فيلزم ان يكون جميع المشتقات كذلك اما لان الوضع النوعي فيها واحد من هذه الجهة او لان اكثر المشتقات من قبيل الامثلة فيلحق النادر بالغالب اذ بعد تسليم خروج الامثلة عن محل البحث وعدم تحكم ذلك لقرينة الشهيد الثاني وصاحب جمع الجوامع وغيرهما بذلك فدعوى جواز الاستدلال بها ضعيفة جدا لمنع اتحاد الوضع وضع النوعي في جميع المشتقات كيف والقول بالفصل بين افرادها قد كثر ومن جملة ما اختاره بعض افاضل المتأخرين من ان اطلاق المشتق باعتبار الماضي حقيقة اذا كان اتصاف الذات اكثريا بحيث يكون عدم الاتصاف بالمبدأ مضمحلا في جنب الاتصاف بالمبدأ ولم يكن الذات معرضا عن المبدأ وراغبا عنه سواء كان المشتق محكوما عليه او به محكوما به وسواء طرأ الضد اولا ودعوى الغلبة المزبورة ايضا فاسدة فلا يصح الالحاق كيف وغلبة ما طرأ عليه الضد او النقيض على غيره فيها منع ظاهر هذا كله مع انه يلغينا ادعاء المخالفة بين ما التزمنا في الامثلة وبين ما ذهب اليه الخصم اذ لم نقل فيها الا كونها مجازات عند حالة تقابلها لحالة عدم التلبس بالمبدأ وهي حالة طرو النقيض او الضد وذلك ايضا لقضاء الضرورة و هو لزوم المحذور المذكور سابقا وابن هذا القول من القول بكون المشتق حقيقة في المتلبس بالمبدأ على ان يكون التلبس في حال تعين الاطلاق ومناط الاعتبار الاستعمال فنحن في واد والخصم في واد وبينهما بون بعيد وتخالف شديد واعلم ان ما ذكرنا في صدر المسئلة من ان فيها للاصوليين قولين متنازعا على كونهما صادرين من قدماء ارباب الفن في اوائل ورود و البحث عن المسئلة والا فهناك اقوال منتشرة اخرى والظاهر انها عدة تمثل لحاجة كل واحد من الطرفين في المسئلة في مقام العجز عن رد شبهة خصمه فقول بالتفصيل بين ممكن الثبوت وغيره كما اشترط البقاء دون الثاني وهو ما اشرنا اليه عند ذكر الوجه الثالث لعنتار المصنف ونقلنا ادعائه الاجماع على بطلانه وقول بالفرق بين ما كان المبدأ ثبوتيا او حدوثيا في الاولم

فاشترط البقاء في الثاني دون الاول كما نقلناه عن التفتازاني عند بيان الوجه الرابع و قول بالتفصيل على الوجه الذي ذكرنا اتفاق الامثلة المزبورة وقول اخر بالتفرقة بين ما اذا كان الاتصاف الذات بالمبدأ اكثريا وما لم يكن كذلك كما نقلناه عن بعض الافاضل وعن تمهيد الاصول ان النزاع فيما اذا كان المشتق محكوما به كقولك زيد مشرك او قاتل او متكلم فان كان محكوما عليه كقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا و اقتلوا المشركين ونحوه فانه حقيقة مطلقا سواء كان للحال او لم يكن ويظهر من الحاجبي بعضها اختيار التوقف في المسئلة وبالجملة فالادلة متشتتة والطرائق مختلفة فالاقوال مضطربة والمذاهب متكثرة وليس ذلك الا لفقد اصل كلي ونوع وضعي في هذا الباب لما اشرنا سابقا من ان امثلة المشتقات ليست على حد واحد فالحقيق بالصواب في الذهاب الى مسلك العرف والرجوع في كل مشتق الى ما يحكم هو به ولهذا لم نتعرض لتجشم الاستدلال لتلك الاقوال وقبولها او ردها مع ان المقام على حسب المرام ايضا لا يقتضي زيادة على ما ذكرنا من النقض والابرام والله الموفق للفهم والافهام

لا يجب الاشتقاق مع قيام المعنى بالذات
هذه المسئلة هي الثالثة من المسائل وهي

فان انواع الروائح لم يشتق لمحالها اسماء منها انه لا يستلزم حصول المبدأ في الذات وقيامه بها اشتقاق صيغة منه وعليه علمائنا والمعتزلة من العامة خلافا للاشاعرة حيث ادعوا التلازم بينهما كما اشرنا اليه سابقا ومنشأ الخلاف الواقع بين الفريقين في حقيقة الكلام اذا نسب الى الله تعالى فالشيعة والمعتزلة ذهبوا الى انه ليس الا الحروف والاصوات الحادثة الحاصلة في اجسام والاشاعرة على انه عبارة عن المعنى القديم القائم بذات الله تعالى وعبروا عنه بالكلام النفسي وفسروه بمدلول الكلام اللفظي قالوا لو كان هو المركب من الحروف والاصوات القائمة بالاجسام لوجب ان يشتق لذلك الجسم اسم المتكلم لقيام المعنى الذي يجب الاشتقاق منها منه به ونحن نقول لا يجب ذلك لثبوت خلافه بالعيان اذ انواع الروائح كرائحة العنبر والكافور والزعفران قائمة بمحالها مع انه لم يشتق منها لها اسماء قيل عليه لم يحمل المانع على هذا المنع الاعلام رعاية ما هو شرط في الاشتقاق وهو وجود اصل المشتق ليقتطع منه ويقدر حروف ذلك الاصل الاصول مع تصاريفه وانما الخلل بالاشتقاق في خصوص هذا المحل لذلك اذ ليس في اللغة الفاظ موضوعة لانواع الروائح المذكورة كي يشتق منها اسماء لمحالها ويمكن التفصي عنه بان يدعى ان مراد الاشاعرة ادعاء التلازم بين قيام المعنى بالذات وبين وضع لفظ لذلك في اللغة فالاشتقاق من ذلك اللفظ فمراد المانع ليس الا نفي التلازم على هذا الوجه لا مطلقا

كيف واشتقاق الاسم من انواع الروايح لا يكون لقصوره الا لعدم تصور الفاظ موضوعة لها هذا
ولكنه خلاف تصريحهم في بعض الكلمات بتخصيص الدعوى بما اذا كان للمعنى لفظ موضوع في اللغة
قال العبري في شرح المنهاج اعلم ان المعنى القائم بمحل ان لم يكن له اسم مخصوص كانواع الروايح
فلا يشتق من ذلك المعنى اسم لذلك المحل وهو ظاهر وان كان لذلك المعنى اسم فيجب ان يشتق
لمحلها منه اسم انتهى فلا ينتقض بانواع الروايح وامثالها وليت شعري ما الباعث على الكلام
المعتزلة لما عليه الاشاعرة من ادعاء التلازم المذكور مع ادعائهم القطع بصحة الدعوى بحكم
المصنف لذلك هنا نظرا الى استفادة القاعدة الكلية منه نظير استفادة كون الفاعل مرفوعا منه في
الحق فان كان الباعث لزوم الذهاب الى مذهب الاشاعرة من اثبات الكلام النفسي على فرض
تسليمهم الدعوى منهم فجوابهم ذلك على القول بان اطلاق المتكلم مثلا على الله تعالى باعتبار الالفاظ
القائمة بالهوى مثلا وهذا وان كان امرا مخالفا للقانون عرف اللغة الا ان ارتكابه لازم للخصم
طريق الصواب فيه فنقول بمنع الانحصار اذ لا حاجة لهم في اثبات اللفظي وانكار النفسي الى
ارتكاب ما هو مخالف للقانون عرف اللغة بل لهم ان يقولوا المتكلم مشتق من الكلام بالمعنى المصدري
كالسلام والتكلم والكلام بهذا المعنى بمعنى ايجاد اللفظ ولا شك ان الايجاد قائم بالموجد والى ما
ذكرنا اشار بعض المدققين وقال ايضا وما قيل من ان التكلم بمعنى خلق الكلام لم يجئ في اللغة فغير
مسلم فان التكلم اللفظي عند الاشاعرة لم يكن الا بهذا المعنى ثم اقول الاشاعرة اعترفوا بان
الكلام يطلق على الكلام اللفظي والنفسي على سبيل الاشتراك اللفظي فكان حقيقة في اللفظي ثم
اذا اشتق من هذا اللفظ صيغة المتكلم ويطلق على الله تعالى وعلى العباد فيقال مثلا زيد متكلم
بهذا اللفظ فلا يقال انه خلاف عرف اللغة اوانه مجاز مع ان اللفظ ليس قائما بالمتكلم بل بالهوى
المجاور لفمه فما يقولون في جواب هذا فللمعتزلة ان يقولوا في توجيه اطلاق المتكلم عليه تعالى
اللائق بكلامهم ونقلناه بطوله لاشتماله على فوائد نافعة في المقام وان كان المتكلم بهذا لا يخلو كلامه
غالبا عن النقض والابرام فنعوذ بالله من جزاء السباب واللزاب والاثام   ومفهوم
المشتق شيء ما له المشتق منه من غير دلالة على خصوصية الشيء   الرابعة من المسائل المذكورة
ان المشتق كالابيض وغيره انما يكون مفهومه شيء ما مبهم باعتبار صفة معينة من غير خصوصية
الشيء من كونه جسما او غيره وانما يفهم الخصوصية من الخارج بالالتزام فالدلالة التي نفاها
المصنف هنا ما هو من نفس اللفظ مع قطع النظر عن الخارج واما المطابقة والتضمن
والدليل ان قولك الابيض جسم يفيد فائدة جديدة وذلك انما يكون لعدم دلالة الابيض

على خصوص الجسم

مفهوم الناطق

على خصوص الجسم والا لكان المثال بمنزلة قولك الجسم ذو البياض جسم فلم يكن مفيدا وكذلك
الناطق انسان اذ ليس زائدا على شيء ما ثبت له النطق فلا دليل على الانسان لا مطابقة ولا تضمنا
نعم يحصل من الخارج العلم بالتلازم الخارجي هنا نظرا الى العادة الالهية وحال ما هو من هذا
الصنف يصير منشأ الغلط وسبب الاشتباه في حال نوع المشتق واعلم ان المراد بالخصوصية
التي نفيت دلالة المشتق عليها ما كان بالنظر الى خارج الوضع والزائد على ما اعتبر عنده فلا
يلزم خروج اسماء الزمان والمكان والالة عن مورد الحكم لدلالتها على خصوصية الذات
بكونه زمانا او مكانا او الة اذ هذه ما اعتبر عند وضع تلك الاسماء ولكن مع ذلك لا يخرج شيء
من المفاهيم عن الابهام ايضا كيف وتلك الاسماء داخلة في المشتق المطرد القسيم للمختص و
اعتبار الابهام فيه متحقق عند القوم فمن اين يجيء الاختصاص كما يعتبر فيها فنقول
الملبس مثلا لا يدل على مكان مخصوص او زمان مخصوص وكذا المخيط لا يدل على الة مخصوصة بل
يدل على مطلقها كالمقدار والمثقال مثلا نعم جرت العادة على كونها ابرة وهذا كما عرفت لا
ينفع المتوهم شيئا كالذرع ومقدار راس ابرة   اعلى الله مقامه الفصل الخامس في المترادف
و دقق عن نحو اسد وسبع وغيرها يدل على جوازه ولا مكان ان يوضع قبيلة لفظا للمعنى الذي
وضعت له القبيلة الاخرى لفظا اخر   البحث في اللفظ المترادف اما عن مفهومه
الاصطلاحي واما عن احكامه والمصنف انما اهمل الاول هنا تعويلا على ما مر من تقسيم الالفاظ
سابقا الى المترادفة وغيرها ونحن نقول المترادف على ما ذكره السيد الشارح رحمه الله هو
اللفظ الموضوع لمعنى ~~لفظا اخر له~~ وضع لفظا اخر من حيث هو كذلك فاللفظ بمنزلة الجنس
والبواقي بمنزلة الفصول فالتقييد بالموضوع لمعنى لاخراج المهمل وتوصيف المعنى بوضع
لفظ اخر له لاخراج اللفظ المباين لغيره من الالفاظ الموضوعة وقيد الحيثية للتنبيه على ان وصف
الترادف انما يعرض اللفظ عند نسبته الى لفظ اخر موضوع لمعناه ومع قطع النظر عن ذلك
لا يسمى مترادفا لعدم المناسبة مع المناسبة اللغوية مع المعنى اللغوي وما خرج الحقيقة والمجاز
عن التعريف وكذا المؤكد بالفتح وتاكيده والمحدود وحده والتابع للفظ متبوعه فبان يقال
باعتبار القيد والتوصيف المذكورين معا يخرجان الاولين وهو ظاهر وكذا الاخيرين وان
استقل الاول في اخراج الاول لكونه مهملا حقيقة وارجاع الضمير المجرور الى المعنى الموضوع له المبني
عن وحدته يخرج البواقي فان القصد لتاكيدا انما وضع لتقوية ما فهم من لفظ المؤكد كما صرح بذلك الرضي

في الحصول وانت خبير بان التقوية عين المفهوم واما الحد فيدل على العلل والمقومات التي يتحقق
بها المحقق على ما ذكره القوم والحدود انما يدل على نفس الحقيقة وهما ايضا متغايران هذا اذا
كان المراد بالحد الحقيقي منه واما ان كان المراد اللفظي وهو تبديل لفظ موضوع لمعنى بلفظ اخر
موضوع له واجلى منه في الدلالة على ذلك المعنى لكثرة دورانه على الالسنة نحو الغضنفر الاسد
والليث السبع فلا يحتاج الى الاحتراز بل لا يصح لكونه من افراد الحدود وانما اطلق عليه الحد مجازا
كما لا يخفى وبالجملة الامر في التعريف سهل فلا بد لنا من ذكر احكام المترادف وفي طي مسائل
الاولى انه هل يمكن وقوعه في اللغة ام لا وحكي عن بعضهم القول بالعدم والحق على ما ذهب اليه جمهور
المحققين ومنهم المصنف في كتبه امكانه والوقوع لهم الاستقراء فان لفظي الاسد والسبع
موضوعان لمعنى واحد بنص اهل اللغة وكذا الانسان والبشر وكذا القعود والجلوس الى غير
ذلك مما لا يكاد يحصى وذكر المصنف لاثبات امكانه وجها اخر وهو ان المانع على اعتقاد
الخصم مفقود في صورة تعدد الواضع سيما مع تعدد القبيلة فيمكن ان يوضع قبيلة لفظا لمعنى
الذي وضعت له القبيلة الاخرى لفظا اخر وح يتحقق الترادف بينهما اذ اتحاد الواضع وكذا الحاجة
القبيلة مما لم يعتبر جدا وكذا وحدة اللغة عند معظم الاصحاب ولا يخفى انه يمكن التمسك بهذا الوجه
للوقوع ايضا بادعاء الاستقراء ايضا والخصم يحتج بوجوه الاول ان وقوعه مستلزم لصدور اللغو عن
الحكيم وهو باطل والبيان ان الغرض من الوضع وهو اعلام ما في الضمير وافهام المقصود
يحصل باحد اللفظين فالاخر لغو وفيه انه يظهر من الامثلة المذكورة انه منتف فانما هو من باب ترادف
المعنيين بالاتصال ووحدة المصداق على ما قررناه سابقا في تقسيم الالفاظ فتطبق
الثاني انه موجب لتعريف المعرف وتحصيل الحاصل وبطلانه ايضا ظاهر والبيان مثل البيان
في الوجه الاول الثالث ان تعدد اللفظ لمعنى الواحد مخل بسهولة الحفظ اذ كلما كان اللفظ
اكثر كان مؤنة حفظه اثقل واذا كان كذلك كان الى التناول والضبط ابعد فينبغي ان يكون
اللفظ متحدا نظرا الى حكمة الواضع المقتضية لتحصيل المصلحة ابلغ والجواب اما عن الاول فاولا
بالنقض باستقراء الامثال المذكورة وثانيا بالمعارضة وهي ان ما ادعيتم من منع الترادف فانما
هو اما لفقد الداعي او وجود المانع وكلاهما ممنوعان اما الاول فلوجود الداعي على الوضع هنا مثل
وجوده في سائر الالفاظ واما الثاني فلعدم صحة ما ادعيتم من لزوم صدور اللغو عن الحكيم
اذ اللغو هو الخالي عن الفائدة وهي هنا موجودة اما بالنظر الى الواضعين ففائدة اصل الوضع

وهو ظاهر واما بالنظر الى الواضع الواحد فكثيرة جدا كما سياتي انشاء الله تعالى في كلام المصنف ره
واما عن الثاني فايضا بالنقض اولا بتعدد الادلة وتوقف الامارات على مطلب واحد وبالمعارضة
ثانيا بان الغرض من الترادف الصادر عن الواضع الواحد والمتعدد المطلع كل واحد على وضع
الاخر على ما هو محل المناقشة قطعا غير منحصر في التعريف فقط كي يلزم المحذور المذكور بل العمدة
في ذلك التوسعة في الكلام وتسهيل الامر في كل مقام وهذا انما يسلك ما هو المرام والمخرج
فان اتحاد اللفظ بعد تسليم كونه موافقا لمقتضى الحكمة ومحصلا للمصلحة فانما هو اذا لم يوجب فوات
اعني تعدد اللفظ مصلحة اعظم من تلك المصلحة واما عن الوجدان فكما عرفت وستعرف فغير مسلم
اعلم ان القائلين بوقوع الترادف في اللغة قد اختلفوا في وقوعه بحسب الوضع الشرعي
وعدمه نص القرافي الاول مستدلا باطلاق لفظي الواجب والمفروض في الشرع على معنى واحد و
كذا المعنى المسمى لفظا متعددا وعن الرازي الثاني متمسكا بانه خلاف الاصل فلا يصار اليه الا بعد
قيام دليل عليه وما ذكره القرافي غير عاف اذ لم يثبت ما ادعاه الاعجب اصطلاح الفقهاء والاصوليين
ح والباعث عليه من واضع واحد التسهيل والقدرة على الفصاحة وقيام الوزن باحد اللفظين
دون الاخر وكذا السجع والقلب والتجانس وغيرها لما كان في المقام مظنة اعتراض وهو
ان وقوع الترادف الذي ادعيتموه دليلا على الجواز لا يشهد الا على مطلق الترادف والمسلم منه ما يحصل
من قبيلتين بان يضع احدهما لفظا لمعنى ثم يضع اخرى لفظا اخر لذلك المعنى من غير شعور لها
بالوضع الاول واما ما يكون محصلا من قبيلة واحدة ولا سيما اذا كان من واضع واحد فغير مسلم
كيف وهو على خلاف الاصل اذ الغالب في الاستعمال تكثير المسميات عند كثرة الاسماء فيكون راجحا
على المحذور من المسميات عند تعدد الاسماء واقرب الى تحصيل غرض اهل الوضع فرده المصنف ره بان
الاغلبية غير مانعة عن الوقوع بعد وجود الداعي اليه والباعث عليه وهو تسهيل الامر للناس و
تكثير وسائل التعبير عليهم ليتمكنوا من تادية المقصود باحد اللفظين عند نسيان الاخر وتحصيل
القدرة لهم على الفصاحة وهي في المفرد كونه خالصا من تنافر الحروف والغرابة ومخالفة القياس
اللغوي وفي الكلام كونه خالصا من ضعف التاليف وتنافر الكلمات والتعقيد مع فصاحتها
وفي المتكلم ملكة يقتدر بها على التعبير عن المقصود بلفظ فصيح وح تتوقف حصول تلك القدرة
على ترادف الالفاظ بالنسبة الى المذكورات مما لا يخفى والقدرة على البلاغة ايضا موقوفة على تلك



القدرة لكون الفصاحة ماخوذة فيها مطلقا سوا كانت في الكلام وهي مطابقته لمقتضى الحال مع
فصاحته او في المتكلم وهي ملكة يقتدر بها على تاليف كلام بليغ وبلاغة الكلام كما عرفت يتوقف
على فصاحته ولما علم مما ذكرنا ان كل بليغ فصيح ولا عكس فلا فائدة في تفسير الفصاحة هنا بالبلاغة
كما فعله السيد الشارح رحمه الله عليه والباعث ايضا لحصول القدرة على الشعر الموزون لقيام الوزن
باحد اللفظين المترادفين دون الاخر كما في قول الشاعر الحلي لهوى اسقا يوم النوى بدني
وفرق الهجر بين الجفن والوسن فانه لو قال بدل النوى البعد لم يكن موزونا والقدرة على تزيين
الكلام بوجوه التحسين اللفظية المقررة في البديع التابع للبلاغة وهي كثيرة منها السجع وهو
تواطؤ الفاصلتين من النثر على حرف واحد وقيل هو نفس الكلمة الاخيرة من الفقرة باعتبار
توافقها للكلمة الاخيرة من الفقرة الاخرى كما ان القافية لفظ اخر البيت اما الكلمة نفسها
او الحروف الاخيرة منها او غير ذلك على تفصيل المذاهب فيها ومنها القلب وهو كون الكلام بحيث
لو عكس وبدئ بحرفه الاخير الى الاول حصل بعينه ويجري في النظم والنثر ويوجد في التنزيل
مثل قوله تعالى كل في فلك وربك فكبر ومنها التجانس المسمى بالجناس ايضا عند اهل البديع وهو تشابه
اللفظين المجتمعين لتفاقهما في نوع الحروف وعددها وهيآتها وترتيبها جميعا وهو المسمى
عندهم بالتام او غير ذلك على التفصيل الذي ذكروه هناك وذلك كما في قوله تعالى يوم تقوم الساعة
اي القيمة يقسم المجرمون ما لبثوا غير ساعة اي من ساعات الايام وغير الوجوه المذكورة دد الحجي
على الصنعة والموازنة والتشريع المسمى بالتوشيح ايضا وذو القافيتين ايضا ولزوم ما لا يلزم وغير ذلك
مما لا داعي لنا الى تفصيلها وكذا الى بيان المراد بالمذكورات مع ما فيها من التفوق والشعب وذكر
امثلتها فانه لا يورث الا المشقة والتعب ومدخلية الترادف في تحصيل القدرة على تزيين الكلام
بالوجوه على ما فصلناها في المقام مما لا يكاد يخفى على ذوي الافهام
والمؤكد يفيد التقوية لاصل المعنى والحد يدل على الشئ المغايرة له
ويمكن افراده بخلاف التابع
في بيان ما وقع من الترادف في بعض الالفاظ بالنسبة الى بعض اخر فيحكى عن قوم انهم ذهبوا الى
الثانية من المسائل
ان التابع للفظ كعطشان وليطان وحسن التابع لعطشان وشيطان وحسن انما يكون
مرادفا للمتبوع لدلالتهما على معنى واحد وانه يحكى عن جماعة انهم قائلون بترادف المؤكد بالكسر والمؤكد بالفتح
للدلالة المذكورة وانه يحكى عن بعض القول بان الحد والمحدود مترادفان لما ذكر في القولين وهذه
الاقوال خلاف ما ذهب اليه المحققون ومن ثم المتن منع الاول بان ما من شان الالفاظ المترادفة

امكان افراد احدهما بالذكر من دون مرادفه كقوله تعالى وما هذا الا بشر وان الانسان لفي خسر
ومعلوم ان التابع شانه ليس كذلك اذ لا يجوز ذكره بدون متبوعه واما ما توهم لسند المنع
من ان التابع يفيد تقوية المتبوع لئلا يلزم خلوه عن الفائدة مع ان مدلوله غير مدلول المتبوع
فمبني على وقوعه في اللغة العربية مع ان الواقع خلافه وكيف يمكن ادعاء وقوعه الا فاسد
ومن الظاهر ان التابع هنا من الالفاظ المهملة كما اشرنا سابقا وان التقوية انما يكون دائرة
مدار الوضع المقصود كما في التاكيد نعم يصير ذلك سندا للمنع سندا اخر اذا اشتراط كون اللفظين
في الترادف موضوعين مما لا يداخله ريب ولا يتطرق اليه وهم والثاني بما اشرنا سابقا من ان التاكيد
يفيد التقوية لاصل المعنى اي تقريره في النسبة فيكون مفاده غير مفاد المؤكد لزيادته عليه
وشرط الترادف وحدة المفادين واعلم ان التاكيد والمؤكد بالكسر مترادفان عند
اهل العربية لا سيما النحاة فلا فائدة في التعبير الاول وتغييره باللفظ كما فعله فخر الدين الرازي
وما ذكره المتبوعه كما في حد قسمه لا يستلزم العينية فلا يخرج عن كونه موضوعا للتقوية فلا
ضير في توصيف اللفظ بالموضوع لها وبعد ما قررنا ان المراد بها تقرير امر متبوع في النسبة فعدم
كون بعض المعاني نفسه قابلا لها غير قادح ايضا اذا عرفت ذلك علمت ان نظر الشيخ الشارح
اعلى الله مقامه في هذا المقام وترجيحه وصف الافادة على الوضع للخلو عن نظر نعم يمكن ان
يقال لما كان الالفاظ المقررة عند النحاة للتاكيد المعنوي وكذا مكررا الالفاظ في اللفظي قبل صيرورتها
تاكيدا لها معان اصلية موضوعة لها في اللغة لا يكون مفادها غير تلك المعاني وما بعدها فقيد
شيئا جديدا وهو التقرير المذكور والتقوية المفروضة وليس هذا مسببا عن وضعها الا قطعي
فنقول ان الالفاظ المفروضة مع ملاحظة الصيرورة المزبورة معها لها وضع نوعي اخر
لتلك المعاني موصوفة بوصف التقوية المزبورة فهذا الوصف بهذا الاعتبار ولو سلم دخوله
في الموضوع له الا انه ليس عينه فليس كوصف اللفظ بالموضوع لذلك كما فعله الرازي بمناسب
كما لا يخفى ولذا افاد المصنف الحكم بلفظة تفيد اللهم الا ان يجعل اللام في كلام الرازي
للغاية فحينئذ يرتفع النزاع من البين لعدم المنافاة بين الكلامين ويمكن المنع هنا ايضا بما ذكر
المصنف سند المنع من الحكاية الاولى من ان شان المترادفين امكان افراد احدهما
بالذكر مع ان ذلك لا يمكن في التاكيد بل المؤكد ايضا فتدبر والثالث بما اشرنا اليه سابقا من ان
الحد يدل على الشئ ومقومانه المغايرة له مطابقة فمدلول احدهما غير مدلول الاخر

وشرط الترادف وحدة المدلولين وذكر بعض المدققين لمنع الحكاية المزبورة وجها آخر محصله
ان الحد لكونه مركبا ففيه جزء صوري دال على النسبة بين المفردين فبهذا الاعتبار مدلوله
غير مدلول المحدود لكونه مجردا في نفس المفردين الا ان يقال مراد القائل بترادفهما انه ثابت حال
عدم اعتبار ذلك الجزء الصوري في الحد والمحدود انتهى ثم لا يخفى ان اعتبار الافراد في الالفاظ المترادفة
وان لم يظهر من التعريف المفهوم من التقسيم الالفاظ هنا ولا من التعريف الذي نقلنا عن
السيد الشارح ولا من سائر كلمات المصنف المتأخرة عن الحكم بالجواز الا انه صرح بذلك
في تقسيم الالفاظ في النهاية وكذا في تعريف الالفاظ المترادفة فانه وصفها بالمفردة واخرج
بذلك الحد والمحدود فلا يثبت الترادف بين قولنا ابصرت اسدا فقعدت تحته وبين قولنا
رأيت سبعا فقعدت تحته لعدم تحقق شرطه الذي هو افراد اللفظين ويمكن اقامة
كل واحد من المترادفين مقام صاحبه لان التركيب من عوارض المعاني

المسئلة الثالثة

في بيان انه هل يصح اقامة كل واحد من المترادفين مقام صاحبه ام لا اعلم ان الظاهر من كلمات
القوم انحصار النزاع في صحة الاقامة وعدمها في التركيب لا الافراد لنفي الخلاف عنها حينئذ
كما حكي عن بعض وذلك ايضا من حيث افادة اصل المعنى لا مطلقا كيف والمختار حصول احدى
الصنائع البديعية مثلا بخصوص احد المترادفين او التعبد الشرعي في ذلك غير عزيز اذا عرفت
ذلك فنقول ذهب المحققون ومنهم المصنف الى الصحة ونقل عن الرازي القول بالمنع وفصل
البيضاوي بالنسبة الى اللغة الواحدة واللغتين فجوز في الاول ومنع في الثاني والحق ما عليه المحققون
لضعف ما تمسك به المانعون مطلقا وهو انه لو صح لصح تبديل تكبيرة الاحرام بالمرادف والتالي باطل
وانه يلزم في صورة تعدد اللغة اختلاط اللغتين وذلك موجب لكون احدهما مهملة بالنسبة
الى الاخرى وهذا مستلزم لعدم الافادة اذ تعلق حكم الشارع هنا بالعبارة الخاصة وعدم حصول
التعبد الشرعي عند العدول الى غيرها مطلقا يمنع الملازمة كما هو ظاهر وبعد حكم العقل هنا غير
بعد كما هو ظاهر نعم لو قصد بها ما يزاد افادة المعنى على ما ذكرنا انه محل النزاع لم يمكن منع الملازمة
ولكن لم يصح الحكم ببطلان التالي لما عرفت سابقا من ان المقصود بوضع الالفاظ المفردة
تركيب المعاني بعضها مع بعض بواسطة تركيب الالفاظ كذلك وانما يعرض اولا
وبالذات للاول وثانيا وبالعرض للثاني فان الحد للمعنى في المترادفين كما هو المفروض
لم يبق مانع عن الاقامة المفروضة لا من حيث المعنى نفسه ولا من حيث التركيب بأي عبارة

كان وهذا هو المراد بقول المصنف لان التركيب من عوارض المعنى قال في النهاية واي
عاقل يرضى لنفسه منع استناد المعنى المعين اذا عبر عنه بلفظ مع صحة نسبة ذلك المعنى الى تلك
العين بلفظ آخر وهل العبارات مدخلية في ذلك مع ان كلا من المترادفين يفيد بعين ما
يفيد الآخر وضم المعنى الى غيره من توابع المعاني لا من عوارض الالفاظ انتهى كلامه رفع مقامه
ومن ذلك يظهر ما في حجة المانع عن الاقامة في صورة تعدد اللغة من الضعف ايضا اذ المانع
عنها لو كان فهو اما ما قلناه من عدم العلم بالوضع الذي هو شرط الافادة ولا نسلمه بان يمثل
ذلك المانع لا اختصاص له على نحو بلغة بالنسبة الى الالفاظ مطلقا عند استعمالها مطلقا كما لا
ونقل المحقق الشريف تفصيلا في المقام وهو حقيقة ليس قولا حادثا غير ما فصلناه قال
قيل ان المجوز ان اراد انه لا يصح في القرآن فهو باطل قطعا وان اراد في الحديث فهو على الخلاف
وان اراد في الاذكار والادعية فهو اما على الخلاف او المنع رعاية لخصوصية الالفاظ فيها وان
اراد غيرها فهو صواب سواء كان من لغة واحدة او اكثر

الفصل السادس في الاشتراك

وفيه مباحث الاول المشترك وهو اللفظ الموضوع لحقيقتين فاذا وضعا اولا من حيث هما كذلك
فخرج المترادف بتعدد الحقيقة وخرج بالوضع الاول لهما المجاز ومن حيث هو كذلك خرج به المتواطي
المتناول للمختلفين لا من حيث الاختلاف بعد ما ذكر المترادف وفرغ عن بيان احكامه
شرع في مباحث الاشتراك وتأخيره عن ذلك باعتبار تعدد وضع المشترك واجمال المقتضي
لتأخره بالنسبة الى المترادف الذي معناه واحد معين وانما لم يحل التعريف هنا معولا على
ما تقدم في تقسيم الالفاظ ايضا لما اختار الوجود مباحث فيه والتعريف منها فلم يحسن اجماله
مع اكمال البواقي وقد عرفه هنا بتقريب ما عرفه الرازي في المحصول وهو اللفظ الموضوع
لحقيقتين فاذا وضعا اولا من حيث هما كذلك فاللفظ كالجنس والتقييد بالموضوع يخرج المهمل وبقوله
لحقيقتين يخرج الموضوع لحقيقة واحدة مترادفا كان او منفردا وبتعدد الحقيقة في المترادف
المشترك غير قادح في الطرد بل معنى العكس كما يظهر عند التأمل فتنظر السيد الشارح على التعميم
في هذه المقالات ليس في محله وبقوله فاذا وضعا يدخل مثل العين الموضوع لحقائق كثيرة وبعضهم عرف
او المنع المجاز كما صرح به المصنف والمنقول ايضا كما قاله السيد الشارح اقول حفظ المعاني
بهذا القيد موقوف على ارادة الوضع العام الشامل للشخصي والنوعي ووصفها لفظا بالشاذ
منه وهو الشخصي كما صرح بذلك ايضا السيد الشريف في حاشية المطالع وبقوله من حيث هما كذلك

يخرج المتواطي والمشار اليه هو الاختلاف المفهوم من لفظة المختلفين الساقطة عن قلم الناسخ
بعد الحقيقتين كما ينادي بذلك شرح المصنف وتنظيره في النهاية بناء على كون المتواطي
موضوعا لحقيقة واحدة وان كانت لها افراد متعددة مندرجة تحتها مختلفة او غير مختلفة
قال الهيفاوي الجودان يقال هو اي المشترك اللفظ الواحد المتناول لعدة معان من حيث هي
كذلك بطريق الحقيقة على السواء فبالقيد الاول خرجت الالفاظ المتباينة وبالثاني العلم
وبالثالث المتواطي وبالرابع ما يتناول للبعض حقيقة وللبعض مجازا وبالخامس المنقول
قال المصنف رحمه الله تعالى ووجوده دال على جوازه والامكان وقوعه من القبيلتين
او من القبيلة الواحدة ويكون الفائدة الاجمالية موجودة وان انتفت المفصلة كما في
اسماء الاجناس واحتجاج النفاة بالاخلال بالفهم على تقديره ضعيف لان مع القرينة لا
اخلال ولان الفائدة الاجمالية موجودة اقول لما كان من الظاهر ان تعريف الشيء
انما يكون مفيدا اذا كان المعرف ممكن الوقوع بل واقعا في الخارج فلا جرم اعقب المصنف تعريف
المشترك بذكر الامكان والوقوع وجعلهما مع ذلك بحثا واحدا وفي النهاية جعل لكل منهما بحثا على حدة
وما فعله حسن واعلم انه وقع الاختلاف فيهم في وجود المشترك فذهب قوم الى وجوبه وآخرون
الى امتناعه والمحققون ومنهم المصنف رحمه الله صاروا الى امكانه وجاز وقوعه لنا وجوه
منها ما ذكره المصنف من انه موجود فيكون جائزا اما الاول فلوجود القرء والجون و
امثالهما في اللغة فان الاول موضوع للحيض والطهر على البدل والثاني للبياض والسواد
وتردد الذهن عند التجرد عن القرينة ينفي احتمال التواطؤ والخصيصة والمجاز والنقل والقول
بان التردد لعله باعتبار رجحان الاستعمال في خصوصيهما اذا بحث يساوي الحقيقة او يشيع
المجاز والمنقول عنه كلاهما غير ملتفت اليه جدا بحكم الاستقراء المجمع كما مثل في المعارج به لاثبات
المطلوب ومنها ما ذكره ايضا من انه يمكن بالضرورة ان تضع قبيلة لفظا لمعنى ثم تضع قبيلة
اخرى ذلك اللفظ بعينه لمعنى آخر من غير اطلاع على الوضع الاول ثم يشتهر الوضعان فيقع
المشترك وذلك هو السبب الاكثري في وجوده ويمكن ايضا وقوعه ولو على سبيل القلة
من قبيلة واحدة وانتفاء الفائدة التفصيلية وهي التمكن من التعبير عن كل من المعنيين
بخصوصه وحال التجرد عن القرينة لا يستلزم انتفاء الفائدة مطلقا لجواز [illegible] وايضا
الاجمال حاصل يقينا بل هو مما [illegible] من اوجبات [illegible] الوضع [illegible] وهو اعلام

المتكلم

المتكلم بان ضميره على سبيل الاجمال فيكون وضع المشترك لتحصيل ذلك التمكن ولا يمنع من ذلك انتفاء
الفائدة التفصيلية في بعض الاحوال كما لم يمنع ذلك من وضع اسماء الاجناس التي لا يفهم منها
الا امر مجمل ولا يفهم تفاصيل ما تحتها اصلا ومنها ما ذكرنا انهما نقلوا عن العرب من استقراء
اللغة ومنها اطباق اهل اللغة على ما ادعاه العضدي وبقي ما في النهاية وللعالم فيه الاول
انه مذهب المحققين والمخالف شاذ وفي الثاني محل حاله شرذمة وهو ضعيف لا يلتفت اليه
واحتج النافون لجوازه القائلون بامتناعه بانه على تقدير كون اللفظ مشتركا بين معنيين او اكثر لزم
الاخلال بما هو مقصود بالوضع وهو الافهام لعدم تحقق ما يعين للسامع محل اللفظ على احد
ويعين واحدا منها له فيبقى مترددا وانت تعلم بانه ضعيف في الغاية بعد ما عرفت ان
فلم يكن مقصودا لحصول الافهام معه في الجملة فلا يلزم من الاخلال بالفهم تفصيلا الاخلال في
المقام هذا اذا لم يكن اللفظ معرّفا بالقرينة والا اذا كان فلا اخلال مطلقا ولزوم التطويل
عن الطائل غير مسلم لا سيما اذا كان المطلوب فهم الخطابات الشرعية اذ الطول لتحصيل القرائن
الموجب للثواب الجزيل ملحوظ معه الطول اشد التطويل وبهذا الدليل يندفع ما ذكره بعضهم من الشبهة
لعدم وقوعه في التنزيل واعلم ان من القائلين بالجواز من يقول بعدم الوقوع في اللغة
كما علمت من كلام المصنف في النهاية الا انه شارك للنافين للجواز في الدليل فضعفه ما ذكرنا من
الوجوه لتحقيق المقام لا احتياج الى اعادة الكلام والنقض والابرام بل تلك الوجوه سوى الثاني
منها مستقلة في اثبات الوقوع كما استدل بها القوم على ذلك البحث الثاني فاقسام مفهوما
اللفظ قد يتباينان كالحيض والطهر والسواد والبياض وقد يتوافقان اما بان يكون احدهما
جزءا من الآخر كالممكن المشترك بين العام والخاص او يكون احدهما صفة للآخر كالاسود المسمى به
ثم اطلاق الاسود على هذا الشخص وعلى القار بالتواطؤ ان قصد اللون وبالاشتراك ان قصد
اللقب اقول بعد البحث عن امكان الاشتراك ووقوعه لا بد من الاشارة الى تقسيمه باعتبار
احوال مفهوماته الموضوع لها ذلك ولما كانت الاحوال الملحوظة هي التباين والتوافق الموقوفين
على امرين اعتبر المفهومين دون المفهومات اذا عرفت ذلك فنقول ان مفهومي المشترك
اما ان يكونا متباينين لا يصدق احدهما على شيء مما صدق عليه الآخر كالحيض والطهر

المتقابلين بالعدم والملكة الموضوع لهما القرء وكالسواد والبياض المتقابلين بالتضاد
الموضوع لهما الجون واما ان يكونا متوافقين فيصدق احدهما على ما صدق عليه الاخر وذلك
اما بالجزئية او بالوصفية فالاول كالمكان العام والخاص اللذين يكون الاول وهو نوع الفراغ
عن احد الطرفين اللذين هما الوجود والعدم جزءا من الثاني وهو دفع الضرورة عن الطرفين جميعا
ثم ان تحقق الاشتراك باطلاق لفظ الامكان على هذين المعنيين ظاهر واما باطلاقه على الثاني فعلا
لما كما نبه عليه في النهاية بقوله وهذا اللفظ كما انه يقع على المعنى الجنسي والنوعي بالاشتراك فكذا
يقال على النوعي وحده بالاشتراك باعتبار مفهومه فبيان تحققه ان صدق لفظ الامكان على
المعنى الاول يكون تحققه في ضمن المعنى الثاني تحقق الكلي في الفرد وح لو استعمل ذلك اللفظ وقصد منه
المعنى الثاني بخصوصه يلزم تحقق الاشتراك لاجتماع المفهومين هناك وهذا توضيح لما اشار السيد
المحقق هنا اليه مجملا والثاني كذي السواد والشخص الموصوف به المسمى بالاسود فان اطلاق الاسود
عليهما على سبيل الاشتراك مع كون الثاني مصداقا للاول ثم ان اطلاق الاسود على هذا الشخص
وعلى القار المسمى به ايضا يحتمل على نوعين بحسب قصد المستعمل لانه لا يخ اما ان يقصد مح معناه الوضعي
باعتبار تحققه فيهما معا تحقق الكلي في الفرد او يقصد معناه العلمي في كل من الاستعمالين فعلى الاول
يكون متواطئا لتوافق الموردين في كونهما مصداقا له وتساوي معناه وهو ذو السواد بالنسبة
اليهما وان كان السواد بالنسبة الى احدهما اشد وعلى الثاني يكون مشتركا وهو ظاهر
ومنع بعضهم اشتراك اللفظ بين عدم الشيء ووجوده لان الفائدة مشترطة في الوضع فعبث اذ اطلق
اللفظ استفيد منه معنى ما لا كان عبثا ومثل هذا لا يتحقق هذا المعنى فيه لانه لا يفيد الا التردد
بين النفي والاثبات وهو معلوم لكل احد وهو تم للجواز وقوعه من واضعين بعلم
ما علمت انه قد يوضع اللفظ المشترك لمعنيين متقابلين فاعلم انه قد ظهر من بعضهم وهو فخر الدين
الرازي المنع منه اذا كان اشتراك اللفظ بالنسبة لعدم شيء ووجوده وذلك لان الواضع الحكيم
انما وضع اللفظ للمعنى لحصول فائدة عند الاطلاق وذلك لا يتحقق هنا لان الوجود والعدم عنوان
للشيء دائما بالحصر العقلي حيث لا يمكن انفكاكه عن احدهما فعلى هذا لو استعمل اللفظ المفروض
لما افاد للسامع الا التردد بين المعنيين وهو ما كان حاصلا قبله فلم يحصل الاطلاق المستند

على الوضع

الى الوضع فان قيل مع انها مشترطة في الوضع كما عرفت فالجواب اما اولا فبانه وان كان هذا الاشتراك
بالنسبة الى الوضع الواحد فاقد للفائدة فيلزم منه العبث الا انه اذا كان صادرا من واضعين بان
يضع احدهما اللفظ لوجود معنى والاخر لعدم ذلك من غير شعور احدهما بوضع الاخر وهذا كما عرفت
هو السبب الغالب لتحقق الاشتراك فلا يلزم ذلك كما هو ظاهر واما ثانيا فبانه لا نم عدم تحقق
الفائدة المشترطة مطلقا عند صدور الاشتراك المفروض من واضع واحد كيف وقد يتصور حصول
الفائدة فيما اذا كان اللفظ متعلقا للامر كما في قولك اعتدي بالقرء فانه يفيد المامور الامتثال من
قبل هذا الامر لقول وهو انه يعلم ان الامر قد امره بالاعتداد اما بالطهر او الحيض بخصوصه وان لم
يتعين عنده لمكان الاشتراك والا لوجب ان يقول اعتدي بهما فاذا ثبت حصول الفائدة في بعض
الاطلاقات بحيث ارتفع معه حصول العبث فالمنع منه لا يكون متجها الوجه الثاني
انه لا يجوز استعمال اللفظ المشترك في كل معانيه الا على سبيل المجاز لانه ان كان موضوعا للمجموع كما هو
موضوع للافراد فان اريد المجموع خاصة فهو استعمال في البعض وان اريد المجموع والافراد لزم التناقض
لان ارادة الاحاد تقتضي الاكتفاء بكل فرد وارادة المجموع تقتضي عدم الاكتفاء الا به وان لم يكن
موضوعا له كان استعماله فيه مجازا ولا يصار اليه الا بقرينة وذهب ابو بكر وابو علي وعبد الجبار و
الشافعي الى جوازه وحمل اللفظ عليه عند التجرد لقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون الم تر ان الله
يسجد له من في السموات ولان حمله على البعض تحكم وعدم حمله على شيء اخراج اللفظ عن الافادة و
الجواب ان الخبر محذوف في الاول والسجود المراد به الخضوع والفائدة موجودة وهي دلالة اللفظ
على احدهما اختلف القوم في جواز استعمال اللفظ المشترك في اكثر من معنى واحد ومما كان
النزاع واقعا في مقامات في الجواز وعدمه وعلى الاول في كونه على سبيل الحقيقة او المجاز وعلى الاول
في انه يكون متعينا عند التجرد عن القرينة هل يكون اللفظ ظاهرا في جميع المعاني تجمع كونه حقيقة فيه ام لا يكون غاية بل مجمل
الامر يجوز اصل الاستعمال وكان تصوير هذا النزاع موقوفا على اعتبار جميع المعاني جعل المص العنوان في
استعمال اللفظ في كل المعاني واختار جواز الاستعمال خلافا لجماعة كابي عبد الله البصري وابي حنيفة
والغزالي وغيرهم فانهم منعوا عن الاستعمال واختار ايضا المجازية ومنع عن الحقيقة خلافا لبعضهم
وعن حمله على الجميع والمصير اليه الا بقرينة خلافا للقاضي ابي بكر وابي علي وعبد الجبار والشافعي
والظاهر انه تمسك للجواز بادعاء وجود المصحح للاستعمال المجازي وهو علاقة الكل والجزء وهو كما ترى

واستدل على منع كونه على سبيل الحقيقة بما ذكره الرازي في المحصول بيانه ان اللفظ المشترك بجميع تلك المعاني اما ان لا يكون موضوعا للمجموع بما هو موضوع لكل واحد منها او يكون وعلى كلا التقديرين يمتنع استعماله في جميع معانيه على سبيل الحقيقة اما على التقدير الاول فظاهر اذا استعمال اللفظ المشترك في المجموع يكون ح استعمالا في غير ما وضع له فلا يكون حقيقة بل مجازا فلا يصار اليه الا عند وجود قرينة تمنع عن حمله على حقيقته واما على التقدير الثاني فاما ان يراد به ذلك المجموع وحده او المجموع مع كل واحد من افراده فان كان الاول كان استعمال اللفظ في بعض معانيه لا في كلها وليس الكلام فيه وان كان الثاني لزم التناقض لان ارادة المجموع تقتضي عدم الاكتفاء بالآخر لا بفرد من افراده وارادة الافراد تقتضي الاكتفاء بفرد من افراده وذلك عين التناقض وفي هذا الاستدلال من المناقشة ما لا يخفى اذ محل النزاع كما حرره المحققون واشار اليه السيد الشارح رحمه الله هو ان يطلق اللفظ ويراد به في ذلك الاطلاق كل واحد من المعاني بالخصوص بان يكون كل منها مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي لا ان يراد به الهيئة المنتزعة من اجتماع الافراد فيكون المجموع من حيث هو مناطا للحكم ومتعلقا للنفي والاثبات وبيان الفرق بينهما ان المتكلم يقصد في الاول كل واحد واحد قصدا اولا وفي الثاني انما يقصده بالقصد الثانوي اذ المقصود الاولي ح المجموع من حيث هو وح لا يرد ما ذكره من كون الاستعمال في بعض معانيه اذا كان المراد باللفظ المجموع وحده او لزوم التناقض اذا كان مع كل واحد من الافراد على التجرد المذكور فيه اذ يمكن ح ان يكون استعمال اللفظ في جميع المعاني عين استعماله في كل واحد منها وانت تعلم ان المنع من كون الاستعمال ح دون حيز الانتقاد نعم يمكن المنع بما تمسك به صاحب المعالم بالنسبة الى اللفظ المفرد من ادخال قيد الوحدة في المستعمل فيه بحكم التبادر واستلزام استعمال اللفظ في الزائد على المعنى الواحد الغاء اعتباره واختصاص اللفظ ببعض الموضوع له وهو ما سوى الوحدة اذ ح يمنع الحقيقة واثبات المجاز ظاهر هذا بعد تسليم التبادر ثم تسليم كونه باعتبار الوضع لا الغلبة ثم تسليم كون التبادر من صفات المستعمل فيه لا الاستعمال وانت خبير بان الانصاف ان كون الوحدة جزءا من مفهوم اللفظ بحيث يدل عليه بالتضمن مما يكاد ان يقطع بفساده كما اشار اليه

بعض الجملة وهذا بناء على ان الموضوع له في المشترك هو المعنى المطلق لا بشرط الوحدة ولا بشرط عدمها كما هو شان الماهية لا بشرط شيء فاذن القول بجواز الاستعمال حقيقة في جميع معانيه وجيه ان لم يمنع اطلاق الموضوع له بحيث يشمل صورة عدم الوحدة بان نقول الماهية لا بشرط وان كان شانها الاجتماع مع الف شرط الا انها تجد صيرورتها غير موضوع لها للفظ الا في احوالها من الاستعمال فوجدنا انها من رعاية المتابعة لما ثبت من احوالها من الوضع نقول لم يثبت لنا من تتبع كلمات العرب وتصفح لغاتهم والاستقراء في محاوراتهم الا استعمال المشترك في معنى واحد دفعة ووضعه للمعنى في حال الوحدة فلا بد لنا من الاستعمال كذلك ولا يجوز لنا تجنب اللغة التعدي عن ذلك بل لنا التعدي عن ذلك ومنع الاستعمال في غير المعنى الواحد على سبيل المجاز ايضا لان الوضع النوعي ينادي التخصيص في كونه مما لا بد فيه من رعاية المتابعة المذكورة اذ المنشاء واحد فيهما وهو التوقيفية فنقول كما انه لم يثبت استعمال اللفظ في المعنيين حقيقة لم يثبت مجازا ايضا فلا يجوز لنا التعدي بل الحكم بكونه غلطا في المقام فان قلت كيف يمكن القول بذلك مع ان جواز التعدي في المجاز من منصوصات اهل اللغة بل من المشهورات بينهم قلت بعد تسليم ذلك في الجملة لا نسلمه كليا لما اشار اليه بعض المحققين في الفن من انه قد يوجد الاستعمالات في جزئيات صنف من اصناف نوع من انواع العلاقات المعتبرة في المجازات او نوع من انواع جنس منها ولم يوجد في صنف آخر من ذلك النوع ولا في نوع آخر من ذلك الجنس فالذي يجد الرخصة من اهل اللغة هو الحكم بالتجويز فيما لم نطلع عليه من سائر جزئيات ذلك الصنف المستعمل في بعضها بسبب استقراء ما وجد فيه الاستعمال لا في جزئيات الصنف الآخر وهكذا الكلام في النوع من الجنس ومن الظاهر ان العلاقة غير موجودة هاهنا بعد ما منعنا جزئية الوحدة كما لا يخفى سلمنا ولكن علاقة الكل والجزء التي نفرض اعتبارها هاهنا فانه كان في استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء الا ان جعلها مصححة للاستعمال مشروط بكون الكل مركبا حقيقيا كاستعمال اليد في الاصابع والاصابع في الانامل وهذا الشرط مفقود فيما نحن فيه سلمنا عدم الاشتراط الا ان قضية توقيفية اللغات تكفينا في الحكم بعدم جواز الاستعمال المذكور اعني استعمال اللفظ في المعنيين مجازا لعدم ثبوت الرخصة من العرب اذ هو اما بالعلم او بالظن والمفروض انتفاؤهما بعد هذا فاستدل

القائلون بالحمل على الجميع عند التجرد عن القرينة بوجوه الاول ان لفظ الصلوة المشترك بين الرحمة
والاستغفار قد استعمل في قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون الاية واريد منه المعنيان جميعا
لعدم صحة ارادة الاستغفار من صلوة الله والرحمة من صلوة الملائكة والاصل في الاستعمال ان
يكون على سبيل الحقيقة الثاني ان لفظ السجود المشترك بين وضع الجبهة والخشوع قد استعمل في
قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال
والدواب وكثير من الناس الاية واريد منه المعنيان معا اذ السجود من الناس انما هو وضع الجبهة
وهو بالنسبة الى غيرهم غير معقول الثالث ان الحمل على الجميع متعين بحيث لا مندوحة عنه اذ
لو لم يحمل اللفظ عليه فاما ان يحمل على بعض المعاني من غير تعيين دليل ولا مرجح كما هو المفروض
او لا يحمل على شيء منها وكلا الامرين باطلان اما الاول فلاستلزامه التحكم والترجيح من غير
مرجح واما الثاني فلاقتضائه تعطيل اللفظ وخروجه عن الافادة والجواب عن الاول
بعد تسليم الاشتراك وعدم القول بان لفظ الصلوة في اللغة انما هو موضوع للدعاء وفي الشرع
للاركان المخصوصة فمن اين الدليل على كونه مشتركا بين المعنيين المفروضين مع انه مرجوح بالنسبة
الى المجاز حين التعارض وبتسليم تجرد اللفظ عن القرينة وصحة ما ادعيتم من الاصل مع انه ليس
هنا موضع جريانه كما لا يخفى ان الخبر مضمر قبل العطف وهو كلمة يصلي على نحو قوله نحن بما عندنا
وانت بما عندك راض فان التقدير نحن بما عندنا راضون وعلى هذا ارادة المعنيين انما هو
من لفظين دون الواحد وهو جائز قطعا ومرجوحية الاضمار معارض بمرجوحية استعمال
المشترك في جميع المعاني على انه يمكن ان يدعى لزوم الاضمار في الاية لئلا يلزم العطف على اسم ان
قبل مضي الخبر وهو غير مرضي بعض النحاة فتم وعن الثاني بعد قبول اشتراك لفظ السجود
في المعنيين والاغماض عن كونه مجازا ثم دعوى ظهوره لوضع الجبهة دون الخضوع من التبادر وصحة
السلب وغيرهما عدم اشتراطه بل كثير من الناس بناء على وجود مقدر اولا وتسليم
معنى السجود فيهما وخلو المقام عن القرينة ان ارادة الخشوع من السجود مطلقا ولو بالنسبة الى كثير من
الناس على سبيل عموم الاشتراك محتمل انه لم ينقل باولويتها بالنسبة الى ما ادعيتم من استعمال
اللفظ في المعنيين وبعد قيام هذا الاحتمال يبطل الاستدلال فان قلت بعد فرض كون الخشوع
احد المعاني الحقيقية للسجود كيف يمكن فرض عموم الاشتراك بالنسبة اليه قلت المراد بها على المراد به

غيره اذ ذلك ليس الا خصوص الخشوع التكويني وهذا ما يتم وتم التفصيل ايضا وهو اعم منه كما هو
ظاهر وعن الثالث ان تعين الحمل على الجميع غير مسلم اذ بعد ان يحكم ببطلان تعطيل اللفظ
وخروجه عن الافادة بعدم الحمل على شيء من المعاني مطلقا يمكن القول بحمله على بعض غير معين
اذ معه توجد الفائدة مع عدم لزوم شيء من المحذورين اعني التحكم والترجيح من غير مرجح
اذ الاول مدفوع بدلالة اللفظ والثاني بتحقق الارادة تحت القول بتعين الحمل على الجميع وترجيحه
على القول بحمله على البعض تحكم وترجيح من غير مرجح فا

البحث الرابع في انه على خلاف

الاصل لان المراد بالذات من وضع الالفاظ انما هو اعلام السامع ما في ضمير المتكلم وقد يتبعه
امور اخر مرادة بالعرض وانما يحصل به الغاية الذاتية عند اتحاد الوضع فانه على تقدير تعدده
تكون نسبة المعاني الى اللفظ واحدة فلا يتخصص احدهما بالفهم فينتفي الغاية ولان الاشتراك
وعدمه لو تساويا لما حصل سبق ما ادعى الوضع فيه دون غيره فكان لا يحصل الفهم عند التخاطب

اتفق القوم على كون الاشتراك على خلاف الاصل بمعنى ان اللفظ اذا كان دائرا بين الا
وعدمه وهو الانفراد فالظاهر الراجح في نظر العقل كونه غير مشترك واستدلوا عليه بوجوه ذكر
المصنف هنا اثنين منها الاول انا نحكم قطعا بان الغرض الاصلي من وضع اللفظ انما يكون تمكن
المتكلم من افهام ما في ضميره السامع واعلامه اياه وهذا انما يحصل على تقدير عدم اشتراكه ووحدة
الوضع للخصوصية الاشتراك الموجب لتعدده المقتضي لحصول الاجمال اذ معه لا تتضح المراد لتساوي
نسبة المعاني الى اللفظ فلا يفهم السامع منه شيئا على سبيل التعيين كما هو في ضمير المتكلم وليس
هذا الا فوت الغرض الاصلي وما يحصل عند الاشتراك وهو الافهام الاجمالي على ما بيناه سابقا ليس متعلقا
للغرض من الوضع بالذات بل قد يكون متعلقا له بالعرض وهو المقتضي لمرجوحيته وكونه على خلاف
الاصل فعلى هذا تنظر السيد الشارح اعلى الله مقامه في هذا الوجه بان الغرض من الوضع قد يكون
الافهام على سبيل الاجمال وهو حاصل مع الاشتراك وتفويته غرضا اخر وهو الافهام التفصيلي
لا يوجب كونه مظنون العدم مما لا يخلو عن نظر الثاني ان الاشتراك وعدمه لو كانا متساويين
لما حصل عند اطلاق اللفظ سبق ما ادعى وضع اللفظ له من المعاني الى الافهام دون غيره والتالي
باطل لظهور حصول التفاهم حالة التخاطب من دون التامل والتفحص عن المراد فالمقدم مثله بيان

بوجوه اربع وهو

الشرطية ان مع تساوي الامرين في الاحتمال يلتبس اللفظ بوجه الاجمال ويصير كالمشترك الخالي عن
القرينة عند الاستعمال نعم لا يمتنع ح من خطور المعنى المجازي وضع اللفظ له بالبال وهذا غير سبق
المعنى الى الفهم المسمى بالتبادر المعلق لمراد اللافظ النافع في مقام الاستدلال ويشهد بصحة هذا
المقال حضور جميع معاني المشترك وخطورها بالبال عند اطلاقه مع عدم معلومية المراد الا بالقرينة ح نقول
ان العلم بالمراد من اللفظ عند اطلاقه في جميع المحاورات وجملة المكالمات الحاصل من سبق المعنى المفروض
الى الافهام من اعظم الشواهد على حجيته احتمال ما يورث الترديد والتشكيك لعدم الاشتراك
وانت خبير بمتانة هذا الوجه الوجيه مما ذكره السيد الشارح ره في مقام الايراد عليه من ان سبق
فهم المعنى من لفظ يتوقف على عدم اعتقاد السامع اشتراكه لا على اعتقاده عدم اشتراكه وح
يكون ذلك السبق دالا على عدم اعتقاد الاشتراك لا على اعتقاد عدم الاشتراك الذي هو المدعى
ضعيف جدا اذ سبق فهم المعنى الحصل بدون اعتقاد عدم الاشتراك كما يشهد به الذوق السليم
نعم خطوره بالبال غير موقوف على عدم اعتقاد الاشتراك ايضا ذلك الاعتقاد كما انه غير موقوف
على عدم اعتقاد الاشتراك ايضا بما عرفت سابقا فلا يضر بالوجه المذكور ملخص ان ماذكره المص من ان
الوضع قد يتبعه امور اخر مرادة بالعرض دفع لما يمكن ان يورد على الوجه المذكورين بوجهين الاول
ان الحكم هنا بانتفاء الغاية على تقدير الاشتراك ينافي ما سبق من الحكم بوجودها مرة في جواب
القائلين بامتناعه واخرى في جواب القائلين بوجوب حمله على جميع المعاني الثاني ان المراد من
الوضع ليس منحصرا في الافهام المفروض كي يحكم بانتفائه في صورة الاشتراك بمجرد حينئذ ويعتقد
بعدمه بل قد يكون اشياء اخر مرادة ايضا وهي حاصلة مع الاشتراك بل ربما يختص به من جعل الكلام
المتعدد من خواصه فلا يلزم من كونه منفيا لبعض الفوائد بوجه حينئذ مع كونه مشتملا لبعض اخر
وتقرير الدفع بالنسبة الى الوجه الاول ان انتفاء الغاية المخصوصة وهي الافهام المفروض
هنا لا يستلزم انتفاءها مط اذ قد يتبعه امور اخر هي غايات ايضا وبوجودها يصح الحكم بوجود
المشترك وبعدم لزوم حمله على جميع المعاني وبالنسبة الى الوجه الثاني ان وجود الغايات الاخر غير
مفيد في المقام لعدم كونها مقصودة بالذات بل قصدها انما يكون بالعرض فتدبر

البحث الخامس في وقوعه في القران ويدل عليه ان القرء وضع للحيض والطهر معا لا باعتبار
امر مشترك وعسعس للاقبال والادبار احتج المانع بان التجرد عن القرينة يناقض الغرض ومعها
يستلزم التطويل من غير فائدة والجواب المنع من المقدمتين فان الغرض حصل مع القرينة
وبدونها اذا كان القصد البيان الاجمالي والفائدة مع القرينة توسيع العبارة ولقائل ان
يقول يجوز فيما ادعي اشتراكه وضعه لقدر مشترك او لاحدهما وتجوزه في الاخر ثم خفي
لكثرة الاستعمال   القائلون بوقوع المشترك في اللغة اختلفوا في انه هل وقع في
القران ام لا المشهور وعليه الجمهور ومنهم المص ره وقوعه وذهب بعض الى عدم وقوعه
احتج القائلون بان القرء الموضوع للطهر والحيض على سبيل الاشتراك باتفاق اهل اللغة وقع
في قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء وكذا كلمة عسعس الموضوعة للاقبال
والادبار على سبيل الاشتراك باتفاقهم ايضا واقعة في قوله تعالى والليل اذا عسعس واحتج المانع
بانه على فرض الوقوع اما ان يكون مجردا عن القرينة المبينة له ام يكون مقرونا بها وكلاهما باطل
اما الاول فلاستلزامه نقض الغرض من اطلاق اللفظ وهو افهام معناه لاستحالة تعيين
معناه المقصود منه مع تساوي نسبة جميع المعاني اليه بدون تحقق المعين واما الثاني فلاستلزامه
التطويل من غير طائل وهذا عبث قبيح على الله تعالى والجواب المنع من لزوم ما ادعاه
وهو نقض الغرض في صورة التجرد عن القرينة والتطويل الخالي عن الطائل في صورة الاقتران
بها اما الاول فلجواز كون الغرض هو الافهام الاجمالي وهو الحاصل معه كما في اسماء الاجناس
فان المراد بها ايراد به المهية المطلقة كالمشتقات وغيرها هنا في صورة عدم تعلقه بالاحكام
واما معه فيزيد لغرض اخر ايضا وهو الثواب الحاصل من النظر في تحصيل القرينة المفهمة للمراد
ومن استعداد المكلف للامتثال والعزم عليه بعد البيان واما الثاني فلان التوسيع في العبارة
فائدة تامة وهي حاصلة في هذه الصورة وايضا ذكر الشيء مجملا اولا ثم ذكره مفصلا ثانيا اوقع
في النفس كما هو مقرر عند ارباب البلاغة فهنا ذكر القرينة قائم مقام التفصيل ثم ان
المصنف ره اشار الى اعتراض على حجة الاولين وهو ابطال ما ادعوا من اشتراك لفظي القرء وعسعس

لقيام احتمال كون الموضوع له في كل منهما قليلا اشتراكا بين المعنيين المفروضين او كونه
احدهما واستعمل في الاخر مجازا الآن لاشتهار استعمال اللفظ في كليهما صار سببا لخفاء
الفعل المشترك وظهور المعنى المجازي وانت تعلم ان هذا الاعتراض في محل المنع سيما من اتفاق
من اللغويين على الدقائق على ان الاحتمالات البعيدة لا توجب القدح فيما ليس مبناه القطع من
احكام اللغات كما اشرنا سابقا اليه فح نقول ان ما ذكره غير قادح في الحكم بالاشتراك

الفصل السابع في الحقيقة والمجاز وفيه مباحث الاول الحقيقة فعيلة من الحق وهو الثابت
المقابل للباطل فان كانت للفاعل فهي الثابتة او المثبتة والمجاز مفعل من الجواز
وهما جازان فان المراد من الحقيقة اللفظ المستعمل فيما وضع له لاجل مناسبتهما وضع له اللفظ
واقسام الحقيقة ثلثة اللغوية والعرفية والشرعية ووجود الاوليين ظاهر فان هذه الفاظا
وضعت لمعان واستعملت فيها وهو معنى الحقيقة وللعلماء اصطلاحات لم يوضع في اللغة
لما اصطلحت فيه بحيث اذا اطلقت فهمت دون غيرها كالفاعل عند النحويين والقياس عند
الفقهاء ثم العرف قد يكون عاما كالدابة او خاصا كالفاعل

قد اشتمل هذا البحث على مطالب اربع الاول في تفسير مدلول لفظي الحقيقة والمجاز لغة واعلم ان الحقيقة في الاصل
فعيلة من الحق وهو الثابت لكون ما يقابله وهو الباطل معدوما غير ثابت قال في النهاية
ويقال الحق لدائم الثبوت والواجب وللقول المطابق اذا نسب الامر اليه ولو انعكست
النسبة قيل صدق انتهى ويظهر من هذا الكلام كونه مشتركا بين هذه المعاني وبالجملة فالفعيل
قد يكون بمعنى الفاعل كالعليم والقدير بمعنى العالم والقادر وقد يكون بمعنى المفعول كالجريح
والقتيل بمعنى المجروح والمقتول فالحقيقة المأخوذة من الحق بمعنى الثبوت المراد بها الثابتة
ان كان بالمعنى الاول والمثبتة ان كان بالمعنى الثاني هذا بحسب اصل الوضع ثم نقلت الى العقد
المطابق للواقع لانه اولى بالوجود من غير المطابق له ثم الى القول المطابق للعلة المذكورة ثم الى
معناه المصطلح كذا قيل وهذا هو الداعي لتخصيص معنى الحق بالثبوت والتاء الداخلة عليها اما
للتانيث او للنقل من الوصفية الى الاسمية العرفية والترديد باعتبار الترديد في تانيث موصوفها

الاصلي

الاصلي وتذكيره فعلى الاول الاول وعلى الثاني الثاني هذا اذا كانت فعيلة بمعنى الفاعل واما
اذا كانت بمعنى المفعول فتعين كونها للنقل لاستواء التذكير والتانيث فيه ولذا لا يقال شاة
اكيلة ولا نطيحة ولا امراة جريحة والمجاز مفعل من الجواز بمعنى الانتقال والتعدي يقال جزت
موضع كذا او من الجواز القسيم للوجوب والامتناع وهو الامكان وقد قالوا الاخير في الحقيقة راجع
الى الاول فان غير الواجب والممتنع متردد بينهما فكانه ينتقل من احدهما الى الاخر وتسمية المجاز
اللفظي ايضا بهذا الوجه فانه لما كان منتقلا من المعنى الحقيقي الى غيره فكان موضعه [illegible]
المطلب الثاني في بيان ان اطلاق اللفظين على معناهما الاصطلاحي انما يكون على سبيل المجاز
دون الحقيقة وهو ان بعد ما عرفت كون الحقيقة حقيقة في الثبوت ومستعملة فيه اولا وانما
طرأ استعماله في الاعتقاد لمناسبته ثم طرأ استعماله في القول المطابق لتلك المناسبة ثم طرأ استعماله في
المعنى المصطلح لمناسبته ايضا تعلم ان الحقيقة انما هي مجازية في المرتبة الثالثة وايضا بعد ما علمت
ان المجاز مفعل من الجواز بمعنى العبور او الامكان وبناؤه حقيقة اما في المصدر او في الموضع تعرف ان
اطلاقه لا فيهما بل في الفاعل اي الجائز لعلاقة انما هو على سبيل المجاز فح اطلاقه على المعنى المصطلح كما
يكون على وجه المجاز في المرتبة الثانية وما قيل من كونه حقيقة اذا كان مأخوذا من الجواز بمعنى
الامكان لكونه موضعا للامكان ان يستعمل في غير معناه الاصلي فيحكم كما ترى اذ هذا المعنى غير ما هو
المصطلح من معناه الذي كلا منافيه مع انه لا يتم ايضا بعد ما عرفت من رجوع هذا المعنى الى الانتقال
والعبور نعم يمكن ان يقال لاثبات كونه حقيقة ح انه موضع لعبور المتكلم وانتقاله من الموضوع له
الى غيره وبهذا يندفع ايضا ما ذكره المحقق في النهاية لاثبات ما ادعيته لكنه من انه قد يتبنا انه مفعل
من الجواز بمعنى العبور وانما يحصل ذلك في الاجسام التي يصح عليها الانتقال من حيز الى حيز اما الالفاظ
فان اطلق عليها ذلك للمشابهة كان الاطلاق فيها مجازا انتهى فتأمل المطلب الثالث في
تحديدهما بحسب الاصطلاح الكاشف عن حقيقتهما واعلم ان المصنف وفاقا للجم من المحققين حد
الحقيقة بانها اللفظ المستعمل فيما وضع له في اللغة التي وقعت التخاطب بها فخرج باللفظ كالجنس
مثل المهملات والموضوع المستعمل وغير المستعمل والتقييد بالمستعمل لاخراج الطرفين من حد ما هو في البين
وبقوله فيما وضع له اخراج المجاز فانه ما استعمل في غير ما وضع له في اللغة التي وقعت التخاطب بها للافادة

شمول الحد للحقائق باسرها اللغوية والعرفية والشرعية واخراج المجازات كلها اذا كانت
حقائق ايضا بالنسبة الى المعنى الواحد بحسب اختلاف الاصطلاح والمجاز بانه اللفظ المستعمل في غير
ما وضع له لاجل مناسبة لما وضع له والتقييد بالمستعمل ايضا لاخراج المهمل والموضوع الغير المستعمل
والتقييد في غير ما وضع له لاخراج الحقيقة وبقوله لاجل مناسبة لما وضع له لاخراج ما ليس الاستعمال
فيه لمناسبة وهو المسمى بالغلط ثم لا يخفى ان الحقيقة والمجاز لما كانا متقابلين عند احدهما كان
[illegible] عن الاخر لم يحتج هنا الى التصريح بقوله في اللغة ح وبالجملة ان كان ذلك مرادا فهو
[illegible] شمول المجازات واخراج الحقايق هنا بناء على لزوم اعتباره كما عليه الاكثر لصون
[illegible] عن الانتقاض طردا وعكسا وانت خبير بالغناء عنه بقيد الحيثية في الوضع وان لم تصرح به
لانسباق الذهن اليه خصوصا من تعليق الحكم على الوصف الحاصل في هذا المقام على ان اعتبار ح
في الامور المختلفة بالاعتبار مما لا بد منه ويشهد به امتناع التفصي عن النقض بالمجاز الذي له
حقيقة الا باعتبار قيد الحيثية في الاستعمال اذ لا يمكن انه فاسد بالقيد الذي اعتبره لدفع الانتقاض
الاول كما لا يخفى هذا بالنسبة الى حد الحقيقة وكذا بالحقيقة الذي له مجاز بالنسبة الى حد المجاز
وظهور المشتق في الحال لا عموم مادة الاشكال مع جواز فرض استعماله في المعنيين الحقيقي والمجازي
من مستعملين في ذلك الحال او مستعمل واحد على القول بجوازه ونقض المشترك المستعمل
في اصطلاح به الخاطب في احد معانيه لاجل العلاقة بينه وبين معنى اخر منها لا لكونه موضوعا
له يقتضي البلاغة ويطلق المجاز باعتبار تحقق الوضع النوعي فيه وهو فرد من مطلق الوضع
المعتبر هنا الا بتقييد الوضع بالحيثية كما لا يخفى والقول بان اعتبار قيد الحيثية في تعريف المجاز
الذي يكون المصحح للاستعمال فيه وجود القرينة والعلاقة لا عدم الوضع للمعنى غير ممكن
يمكن منعه بان ذلك انما هو الحيثية التعليلية المعتبرة بالنسبة الى الوضع واما التقييدية
المعتبرة بالنسبة اليه والى الاستعمال فلا على انه يمكن فيه اعتبار الاولى ايضا نظرا الى ان عدم
الوضع في الاستعمال الصحيح ملزوم لوجود العلاقة وصحة التعليل باللازم يستلزم صحة التعليل
بالملزوم كذا افاده بعض المحققين من المتاخرين وامر بالتامل فيه فتدبر اذا عرفت ذلك كله فلنعلم
ان الاطول في هذه الحقيقة حذف قوله في اللغة ح وفي المجاز حذف قوله للمناسبة مع المطلب
الرابع في انقسام الحقيقة باعتبار انقسام الواضع المعتبر وضعه فيها فافهم

فعلمية اذ لو كان الواضع من اهل اللغة فلغوية وان كان من اهل العرف فعرفية وان كان
الشارع فشرعية واما وجود القسمين الاولين فظاهر لا يحتاج الى تجشم الاستدلال فان المشاهد
بالعيان المستغني عن البيان ان هذه الالفاظ موضوعة في اللغة لمعان ومستعملة فيها بعد
وضعها لها وليس المراد بالحقيقة اللغوية الا ذلك واما ما احتجوا به على المطلوب بان هذه الالفاظ مستعملة
في معان فان كانت هي الموضوع لها كانت حقايق وهو المطلوب وان كانت غيرها كانت مجازات
والمجاز مسبوق بالحقيقة ومتفرع عليها ووجود الفرع يستلزم وجود الاصل فالحقيقة موجودة
فليس بصحيح اذ لا نسلم المسبوقية المذكورة بل المسلم مسبوقية المجاز بوضع الحقايق [illegible] استعمالها فيه
لو صح كونها حقيقة وايضا الالفاظ منتقلة عن معانيها اللغوية الى معان جديدة [illegible]
عرفية عام العرف الخاص بقوم من اهل العلم او الصناعة وهو ما ينقل اللفظ عن المعنى اللغوي الى غيره
بحيث يصير الاول مهجورا والثاني مشهورا كلفظ الراوية الموضوعة لغة للجمل الحامل للماء المنقول
الى المزادة التي هي وعاء الماء المحمول عليه واما تخصيص استعمال اللفظ الموضوع لامر كلي باستعماله في
بعض الموارد كالدابة الموضوعة لغة لكل ما يدب ثم اختص ببعض البهائم واما في العرف الخاص
المختص بطائفة مخصوصة من اهل العلم او الصناعة كلفظ الفاعل الموضوع لغة للموجد ثم اصطلح
النحاة على وضعه للفظ الذي اسند اليه الفعل ثم لا يذهب عليك ان المراد بالنقل هنا ليس معناه
المصطلح وهو الانتقال الذي يلاحظ معه المناسبة بين المنقول عنه والمنقول اليه بل المراد
هو الانتقال المطلق فيعم الارتجال كما هو ظاهر

البحث الثاني في الحقيقة الشرعية

ونعني به اللفظ الذي نقله الشارع من موضوعه اللغوي الى معنى بحيث اذا اطلقه فهم منه
بكونه على اصطلاحه المعنى المنقول اليه كالصلوة الموضوعة في اللغة للدعاء ونقلها الشارع الى
الافعال المخصوصة والزكوة الموضوعة في اللغة للنمو وفي الشرع للقدر المخرج من المال والحج الموضوع
في اللغة للقصد ونقله الشارع الى المناسك المؤداة في المشاعر وقد طال التشاجر بين الاصوليين
في اثباتها ونفيها ونحن قد استقصينا الكلام في ذلك في نهاية الوصول ونقول هنا ان قصد
النافي عدم ارادة هذه المعاني شرعا او ثبوت ارادتها لغة فهو مكابر وان قصد بها انها مجازات
لغوية فهو حق لكنها حقائق شرعية موضوعة لوجود خواص الحقيقة فيها وانما جعلناها مجازات
لغة التقدير ان العرب لم يضعها لهذه المعاني وانما قلنا انها لغوية لانها لو لم تكن عربية لخرج القران

تو

عن كونه حقيقة شرعيا والثاني بطلانه لقوله بلسان عربي مبين ولقوله انا انزلناه قرانا عربيا
لما وقع التشاجر بين الاصوليين في وجود الحقيقة الشرعية وعدمها بعد اتفاقهم
على وجود قسيميها اعني اللغوية والعرفية كما عرفت افردوها بالبحث عنها وجعلوها عنوانا
علحدة ثم ان الكلام فيها اما في تعريفها واما في وقوعها فالاول معلوم بعد ما علمت سابقا
من حد الحقيقة مطلقا وهو اللفظ المستعمل فيما وضع له ولكن بعد انضيافا في قيد اخر اليه يدل على
ان الواضع هو الشارع ثم ان المصحح للاستعمال هنا وضع الشارع في نفس الامر وان لم يعلم
المتكلم ولا السامع بل ولو كان ناسيا النافي لذلك اذ لا توقف لافهام المتكلم ولا فهم السامع الا
على العلم بالوضع وهذا ما يستفاد من كلام بعض المحققين من المتاخرين حيث قال في مقام
التعريف والاولى الحقيقة ان كان استفادة المعنى منه بوضع الشارع حقيقة شرعية و
الظاهر ان المراد ان السبب في فهم المعنى من اللفظ وضع الشارع في نفس الامر كما فهم ذلك
بعض الاعاظم وبذلك يعلم الوجه في جواز تخلف العلم بخصوص الواضع عن استفادة المعنى
من اللفظ الموضوع هذا واعلم ان الحد على ما اخترناه وكذا على ما نقلناه يشمل ما لو كان الوضع
الشرعي فيه المناسبة الحاصلة بين معنى اللفظ الحالي والمعنى السابق اللغوي تجلا نوعيه التعييني
والتعيني المسبوق بغلبة الاستعمال واشتهاره وما لو كان الوضع فيه ابتداء من غير ملاحظة
المناسبة وهذا ما يسمونه بالحقيقة الدينية وهو ما يكون غير معروف عند اهل اللغة بحسب
اللفظ او المعنى او كليهما سواء كان من اسماء الذوات او اسماء الافعال فتخصيصها بالاولى كما عليه المعتزلة
تحكم واما ما كان من هذا القسم معروفا عندهم بحسب اللفظ والمعنى معا فهو ايضا داخل في الحقيقة
الشرعية الا انه غير داخل في الحد المذكور هنا حيث اعتبر فيه نقل الشارع عن الموضوع اللغوي
وملاحظة المناسبة ظاهرة هذا الا ان يراد بالنقل اللغوي فهذا هو الكلام في التعريف واما
الوقوع فالمشهور فيه قولان الثبوت مطلقا والنفي كذلك والاول مختار المصنف وجماعة ولكن
لا على طبق ما قاله المعتزلة من ان الشارع اخترع معاني ووضع هذه الالفاظ بازائها من غير
ملاحظة للمعاني اللغوية وحظ المناسبة بينها وبين المعاني الشرعية بل بمعنى ان الشارع اخترع
معاني ووضع بعد اختراع المعاني المناسبة لمعان لغوية اخر موضوعة بازائها الفاظ مخصوصة
عين تلك الالفاظ للمعاني المخترعة بملاحظة المناسبة المزبورة ففهم من تتبع اصطلاحات [illegible]

اثبات الحقيقة الشرعية

كلفظ الصلوة الموضوع لغة للدعاء المنقول الى الافعال المفتتحة بالتكبير المختتمة بالتسليم والزكوة
الموضوع للنمو المنقول الى القدر المخرج من المال والحج الموضوع للقصد المنقول الى المناسك
المخصوصة والثاني مذهب طائفة من المحققين والظاهر انه هو ما نسبوا الى القاضي
الباقلاني وان نسب للبيضاوي وبعض جنح اليه مذهبا اخر وهو القول بكون الالفاظ
اللغوية مبقاة على حالها والزوائد شروط خارجة عن موضوعها وقد بدا للمتاخرين
من اصحابنا في المسئلة مذاهب بالتفصيل لتفاصيل منها ان الحقيقة الشرعية ثابتة في الالفاظ
المتكررة الكثيرة الدوران في استعمال الشارع والمتشرعة كلفظ الوضوء والغسل و
الصلوة والزكوة والصوم والحج والايمان والكفر دون غيرها من الالفاظ التي لم يبلغ
استعمالها بهذه المثابة مثل الخلع والمبارأة والقسم واللعان والعدل والفسق ومنها
انها ثابتة بالنسبة الى الالفاظ في زمان الصادقين عليهما السلام دون ما تقدمه من الازمنة
بمقتضى حكم الاصل ومنها انها ثابتة بالنسبة الى الالفاظ المتكررة الكثيرة الدوران في
زمان النبي صلعم وبالنسبة الى سائر الالفاظ في زمان الباقرين عليهما السلام ومنها ثبوتها
في الجملة على سبيل الاختلاف في الالفاظ وانتفاؤها بمعنى النقل والاستعمال في المعنى الشرعي
في زمان النبي صلعم وجعل المتيقن الامر لا الا بعد الانتشار وظهور الفقهاء والمتكلمين
الباحثين من الاحكام المتعلقة بذلك وبما لم يشتمل شيئا من الامرين الا في زمان المتشرعة
ومنها ثبوتها في العبادات دون المعاملات اذا عرفت ذلك فاعلم ان النزاع واقع في ان
الالفاظ المنقولة عن معانيها اللغوية الى المعاني الجديدة المصطلحة عند اهل الشرع بعد
القطع بتصرف الشارع فيها في الجملة بحيث استعمالها في هذه المعاني الغير المعهودة عند اهل اللغة
ويكون مستغنية عن القرينة في افادتها تلك المعاني في زمان المتشرعة هل وقع النقل فيها
في زمان الشارع بالتعيين او التعين او بعده في زمان المتشرعة وقد المصنف كما عرفت هو
الاول مع احتمال ان يكون فيها امر مركب من الامرين استدل على الاول بان خواص
الحقيقة كلها موجودة فيها فان المتكلم على الاصطلاح الشرعي اذا اطلقها مجردة عن القرينة
الطلاق [illegible] متعددة فلا نسلم افادتها حال التجرد للمعاني التي وضعها

الشارع لها وهي احد الخواص وفي صدقها عليها في الموارد على سبيل الاطراد وهي خاصة اخرى
وفي عدم صحة سلب المعاني عنها وهي خاصة اخرى ايضا وفي فهم كل سامع لها عالم بالاصطلاح
المعهود المعاني المعهودة عنها وهذا من اعظم الخواص واظهرها الذي ليس من التزم منازع
وعلى الثاني وهو كونها عبارات لغوية بانه لو لم يكن كذلك لخرجت عن كونها عربية واللازم باطل
فالملازمة ظاهرة بعدما عرفت من دلالتها على المعاني الشرعية دون اللغوية اذ اختصاص
الالفاظ ببعض اللغات انما هو بدلالتها على معانيها في تلك اللغة فعلى هذا يلزم ان لا يكون
الالفاظ الحقايق شرعية وبيان بطلان اللازم ان خروج تلك المعاني الالفاظ عن العربية
مستلزم لخروج القران العزيز عنها مع انه مناف لقوله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا وقوله
بلسان عربي مبين وقوله وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه فاذا ثبت بطلان اللازم يلزم
منه بطلان الملزوم وهو عدم كونها عبارات لغوية فيلزم منه المطلوب ولا يخفى ما في الاستدلالين
من النظر اما في الاول فلان وجود الخواص المدعى في الالفاظ انما هو مسلم بالنسبة الى عرف المتشرعة
المتاخر عن عرف الشارع وللايمن ولا يجدي اذ لا يثبت منه الا كونها حقايق في ذلك العرف
وهو معلوم بالضرورة واما ثبوت كونها حقايق في عرف الشارع كما هو المطلوب والكلام
ويكشف اللثام في المقام ويرفع نقاب الخفاء عن وجه المرام ما حققه بعض العلماء الاعلام من
ان معنى كون التبادر من امارات الحقيقة هو ان يتبادر المعنى من اللفظ المجرد عن جميع القراين
حتى عن ملاحظة الشهرة من حيث وهو صريح كلام من يريد اثبات كون اللفظ حقيقة عند
فاذا استعمل صاحب لغة لفظا وتبادر عند استعماله معنى الى ذهن من يتكلم بهذه اللغة يكون
هذا التبادر امارة كون اللفظ حقيقة في هذه اللغة فاذا استعمل اللغوي لفظا كان يكون اللفظ
حقيقة لغوية وهكذا وبالجملة مطلق التبادر يدل على مطلق الحقيقة واما خصوص الحقيقة بالنسبة
من ملاحظة خصوص المستعمل وبعدما علمت من متانة هذا التحقيق تعلم ان تبادر المعاني
الشرعية من الالفاظ الواقعة في كلام الشارع في هذه الازمان المتاخرة عن زمانه
المحقق فيها كونها حقيقة لا يكفي في الحكم بانه ليس الا لاجل ان المستعمل هو الشارع ومن حيث
وقوعه في كلامه لاحتمال انه يحمل الينا الالفاظ في كلام الشارع وهي انما ...

المتبرعة ولو كان بانضمام القرينة فالتبادر لنا الان منها المعاني المذكورة فنقول هنا ان هذا
التبادر لاجل استعمال الشارع ومن تلك الحيثية مع ان الظاهر انه لاجل المؤانسة بكلام المتشرعة
المتفقهة ومع ذلك لا يثبت به الوضع الشرعي بل الثابت انما هو الوضع العرفي الخاص وذلك
لكون الوضع الثابت بهذا التبادر هنا مسبوقا بوضع اخر معلوم قطعا لمكان الفرض والاصل
بقاء السابق الى زمان يمكن بقاؤه فيلزمه تاخر المسبوق عن ذلك الزمان وهنا بخلاف الوضع
اللغوي الثابت بالتبادر المنضم الى الاصل والعرفي الثابت به منفردا العدم معلومية وضع اخر
في الاول ومعلومية عدمه في الثاني واما في الثاني فلمنع الملازمة اولا اذ اللازم من عدم كون
الالفاظ الحقايق شرعية كونها غير لغوية لا غير عربية اذ الشارع ايضا من العرب فما هو لازم
غير باطل وما هو باطل غير لازم وعدم التفرقة بين اللغوية والعربية كما نظهر من كلام المصنف
اعلى الله مقامه كما ترى هذا اذا كان الوضع منسوبا الى البشر واما على القول بنسبته الى الله
تعالى فلا يرد اشكال اصلا ان المراد بالعربية حينئذ كون اللفظ مستعملا في محاورات العرب وتحقق
هذا الوصف في الحقايق الشرعية غير خفي ولمنع بطلان التالي اللازم ثانيا والتحقيق في بيانه ان بعد القطع
بكون القران كله عربيا بشهادة قوله تعالى كتاب فصلت اياته قرانا عربيا وقوله تعالى ولو جعلناه
قرانا اعجميا لقالوا لولا فصلت اياته ءاعجمي وعربي نقول العرف حاكم بان المراد بعربيته كونه على
اسلوب كلام العرب ونظمه ولا ينافي ذلك اشتماله على ما ليس بعربي كالقسطاس والاستبرق و
السجيل اذ ربما يؤلف كلام بحيث يعد في العرف عربيا مع انه ليس شيء من كلماته عربيا كما انه ربما
يؤلف بحيث يعد غير عربي مع عربية جميع كلماته وبالجملة فعربية القران لا ينافي اشتماله على
الحقايق الشرعية الغير العربية لما عرفت اذا عرفت ذلك نقول الصواب في الاستدلال على الامر الاول
التمسك بما صار اليه جمع من المحققين من ادعاء الاستقراء هنا المفيد قطعا للظن المعلوم حجيته
في هذا المقام وتقريره ان هذه الالفاظ بعينها في الكتاب العزيز والسنة وكذا في الاخبار الواردة
عن المعصومين عليهم السلام قد استعملت في المعاني الشرعية الحادثة غالبا وندر استعمالها في المعاني
اللغوية السابقة في غاية الندرة والقلة حتى كاد لا يوجد منها في الكتاب عين ولا اثر حتى
... د ت الظاهر من اللفظ ويثبت الثابت الذي هو خلاف الظاهر منه

الغنية واستعمالات العامة ... لا ... ه م

كما قال ما صلى عليه بل دعى له جوابا لسؤال من سأله ان الناس يقولون ان رسول الله صلى الله
عليه وآله صلى على النجاشي وهو مات في الحبشة وهذا دليل على ان الشارع بنى الامر على هجر المعاني
اللغوية ونقل تلك الالفاظ الى المعاني الحادثة من اول الامر وهذا الاستقراء ليس بادون
من الاستقراء المعروف بين ارباب العلوم والصنائع والحرف الذي يعرف به غالبا اصطلاحاتهم
انهم لم ينقل بكونه اقوى منه كما يظهر حسنا للمتامل وعلى الاصل لنا ان ما حققوه اليه من انه بعد
ثبوت كون المجازات الحادثة عربية والعلم بتصريح العرب باحادها لدلالة الاستقراء على
تجويزهم نوعها يتجه ان يقال ان هذه الالفاظ وان كانت بالنسبة الى المعاني الجديدة حقايق
شرعية الا انه لما كان بين هذه المعاني والمعاني اللغوية القديمة لا تخلو عن نوع علاقة جاز فيها
ان يكون مجازات لغوية وقد نوقش فيه بان حدوث المجازات ولو لم يخرجها عن العربية الا ان
الكلام في تحققها فيما نحن فيه اذ استعمال الالفاظ في هذه المعاني انما هو بسبب الوضع الشرعي
لا بسبب الوضع اللغوي بان كانت موضوعة في اللغة لمعنى ثم استعملت في آخر بسبب العلاقة و
المجازات الحادثة التي تتفق اطلاع عربيتها من هذا القبيل ويمكن الجواب بمنع انحصار السبب هنا
بالوضع الشرعي كيف وعلى فرض تحقق الحقايق الشرعية بعنوان التخصيص لا التخصص كما هو الظهر
الاحتمالين تحقق السبب للوضع اللغوي في اول الحال ظاهر وهذا القدر يكفي في تحصيل المجازية
التي نحن بصددها ولا يشترط بقاؤها ومصاحبتها مع جميع الاستعمالات ابدا على انا نتمكن من التزام
هذا الاشتراط بناء على امكان اجتماع السببين هنا وهما الوضع الشرعي المحصل لوصف الحقيقة
والوضع اللغوي المحصل لوصف المجاز اذ هما من قبيل العلامة التي يجوز توارد افرادها على شيء
واحد وليسا من باب العلة المؤثرة المتنع فيها ذلك وتنافي الوصفين غير قادح بعد اختلاف الجهة
فيهما فتدبر ثم انه يبقى اشكال فيما تمسكنا به من الاستقراء دليلا على الامر الاول وهو انه غير ثابت
بالنسبة الى جميع الالفاظ لا سيما في كلمة الرسول وهو محل بحث الفحول في الفقه والاصول
فلا ينبغي ان تلحق نقلها جميعا بالقبيل لا سيما بعد استقراء الالفاظ الغير المنقولة التي لا تكاد تحصى
حيث لا تقوى هذه الالفاظ فيها مثل الشعرة البيضاء في البقرة السوداء واما في الظن المذكور فيه
بالالحاق الاغلب مضافا الى الحكم ببقاء ما كان على ما كان وتعاضده بغيرهم وما ... [illegible]

بلسان من هو مع انه من هذه الالفاظ ما يعلم استعمال الشارع له في المعنى اللغوي مجردا عن القرينة
كلفظ الوجوب والسنة والكراهة وبالجملة بعد ملاحظة ما ذكرنا يظهر الترجيح لمذهب النافين
هذا ان كان المراد بالحقيقة الشرعية ما يوجد من الالفاظ في الاخبار الواردة عن الائمة الاخيار عليهم السلام
مع العموم كما هو مصطلح المتاخرين فالحق الثبوت فيها لا سيما بالنسبة الى زمان ورود الاخبار
عن الصادقين عليهما السلام وهو زمان انتشار جل الاحاديث وعمدة الدليل عليه انه يعلم بالاستقراء
تساوي ذلك الزمان مع زمان المتشرعة في المحاورة والتكلم فيلزم مرتا وي الالفاظ المستعملة في
الزمانين بحسب الوصف فما ثبت من الالفاظ اتصافه بكونه حقيقة في الثاني لا بد من الحكم
بكونه كذلك في الاول ولذا قال بعض الاجلة من المتاخرين في مقام بيان علة قلة فائدة المسألة
بعد ما ادعينا او صيرورة هذه الالفاظ حقايق في معانيها في كلام الائمة الاطهار صلوات الله عليهم
اجمعين لا سيما لتنازع فيه غاية البعد انتهى وانت خبير بان الزمان الذي ادعينا صيرورة الالفاظ
حقايق في معانيها فيه وهو زمان ورود جل الاحاديث كما عرفت انما هو مسبوق بحصول سبب
الوضع وهو غلبة الاستعمال في معانيها انما هو بعد حصول الوضع وح فلا ينبغي منع الفائدة
للمسألة رأسا او الحكم بقلتها نظرا الى عدم العلم بصدورها بعد الانتها ههنا هذا اذا كان
الوضع المدعى على سبيل التخصص كما اسلفنا الحكم بالظهرية واما على ما ظهر من المصنف عند تحرير
الحقيقة الشرعية من كونه على سبيل التخصيص فلا يصح المنع المذكور اصلا ولا الحكم المزبور قطعا كما
لا يخفى الا انه غير صالح للاعتماد بل هو بعيد في الغاية عن السداد اذ على ذلك التقدير يكون طريق العلم به منحصرا
في النقل والترديد بالقرائن والاول يقتضيه الفرض والثاني يبطله فقد يشهد النظر من مخاطبة الشارع
لكل من الحاضرين في كل واحد من الالفاظ على سبيل التكرار الى حد حصول الوضع ومن مساواة
معاشرته معهم ومكالمته ومخاطبته اياهم ومن عدم تفاوت مراتبهم في الفصاحة والقرب
الى غير ذلك من الشرائط اذا عرفت ذلك فنقول القول بكون النقل ثابتا بمقتضى الاستقراء
فكيف يصح ادعاء للمصرح الادبي بل فقد ان ذلك لا يثبت الا مطلق الوضع لا كيفيته من تخصص
او تخصيص كما يظهر للمتامل فتدبر

البحث الثالث النقل على خلاف الاصل عملا بالاستصحاب
والتقليل فيها ... [illegible] ... مع عدمه ولتوقفه على الوضع الاصلي ونسخه وثبوت الوضع الثاني فيكون مرجوحا

بالنسبة الى ما يتوقف على الاول واعلم ان من جملة المنقولات الشرعية صيغ العقود فان الشارع نقلها من الاخبار الى الانشاء والا لزم الكذب او مسبوقية كل صيغة باخرى ويتسلسل وقد جرى عادة القوم بعد البحث عن المسئلة الماضية بذكر فروعات ذكر المصنف هنا منها فرعين الاول ان النقل بعد فرض ثبوته يكون على خلاف مقتضى الاصل اي الراجح عند العقل فمتى دار اللفظ بين كونه منقولا او غير منقول كان المتعين حمله على الثاني حتى يظهر خلافه وذلك لوجوه الاول ان وضع اللفظ للمعنى الاصلي المجرد عن النقل عنه كان امرا ثابتا يقينيا في الزمان السابق فاليقين به الظن ببقائه على حاله ما لم يظهر دليل يدل على خلافه وذلك بحكم الاستصحاب المعمول به عند المحققين بل لا يبعد القول بلزوم بقاء الامر الاول وان لم يحصل معه ظن البقاء كما يظهر عند الرجوع الى الذكر تحقيقه الثاني انه لو لم يكن وجود النقل مرجوحا في نظر العقل بل كان راجحا او مساويا لاحتمل الرجوع احتمال عدم الحصول التخاطب ولم يتم التفاهم في شيء من التكلمات الا بعد اخبار المتكلم بخلو الالفاظ عن النقل فعلا او بعد سؤال السامع والمعلوم بالوجدان المشاهد بالعيان خلافه اذ التفاهم انما يحصل بمجرد التلفظ لمكان التبادر وذلك انما يحصل لمرجوحية النقل عند العقل واعتقاد عدمه كما هو المدعى ان حصول التبادر المعلن عن مراد المتكلم غير معقول مع احتمال طرو النقل وعدم العلم به احتمالا مساويا للاحتمال عدمه نعم لا نمنع من خطور خصوص المعنى بالبال لكنه قيام ذلك الاحتمال كما نبهناك سابقا على حقيقته وحقيقة المقال الثالث ان النقل يتوقف على امور ثلثة كلها على خلاف مقتضى الاصل وهي الوضع للمعنى الاصلي المنقول عنه ونسخه والوضع الجديد للمعنى الثاني المنقول اليه وعدمه ما يتوقف الا على الوضع الواحد وحده وهذا ايضا بمقتضى الدليل والعبرة الى الراجح عند العقل بخلاف الاول فهو مرجوح عنده الثاني ان صيغ العقود والايقاعات بعد كونها اخبارا في اللغة انما نقلها الشارع عن الاخبار الى الانشاء فصارت منقولات شرعية وذلك لانه لو لم يكن كذلك وكانت باقية على اصلها لزم احد الامرين الباطلين وهما الكذب والتسلسل اذ لو قال البايع بعت فلا يخلو اما ان لا يكون قوله هذا مسبوقا بصيغة اخرى او يكون فيلزم على الاول الاول وعلى الثاني الثاني لنقل الكلام الى الصيغة السابقة لما تقرر وهكذا الى ما لا نهاية له وبطلان الامرين ظاهر لعدم الاعتداد بالاول في الشرع والعقل وفساد الثاني بنفسه كما برهن

في علمه والفرق بين الاخبار والانشاء ان الاول القاء كلام يحتمل الصدق والكذب فيلزمه الدلالة على الحكم بثبوت امر لاخر او نفيه عنه والثاني القاء كلام لا يحتملهما فيلزمه نفس ذلك الثبوت والنفي

البحث الرابع في الفرق بين الحقيقة والمجاز وهو من وجوه الاول ان ينص اهل اللغة عليه الثاني وجود الخواص الثالث سبق المعنى الى الفهم دليل الحقيقة وعكسه المجاز الرابع تجرده عن الحقيقة من خواص الحقيقة وتوقفه عليها دليل المجاز الخامس تعليق الكلمة بما يستحيل تعلقها به لغة دليل المجاز مثل واسئل القرية السادس الاطراد دليل الحقيقة فان العالم لما صدق على ذي علم حقيقة صدق على كل ذي علم بخلاف واسئل القرية لامتناع اسئل البلاد ويضعف بان عدم الاطراد قد يكون لمانع الشرعي مثل الفاضل في السخي او اللغوي كمنع الابلق في غير الفرس

فيعلم معرفة مرتبة الحقيقة والمجاز بتحديدهما بما عرفت من اللفظ المستعمل في الموضوع له والمستعمل في غيره لا بد من معرفة ما به يمتاز احدهما عن الاخر في الموارد المخصوصة وهذا هو مراد المصنف بعقد هذا البحث بالفرق بينهما وقد بين لذلك طرقا ستة وهي على ثلثة اقسام الاول ما هو مشترك بين الحقيقة والمجاز وهو ما ذكره اولا من تنصيص اهل اللغة يعني اخبارهم بان هذا اللفظ بالنسبة الى المعنى الفلاني حقيقة او مجاز وهذا اعم من التعبير عنه بهذا اللفظ او بغيره مثل ان يقولوا هذا موضوع لذلك او ليس بموضوع له وغير ذلك مما يكشف عن مرادهم وثانيا من وجود الخواص فانا بعد ان وجدنا خاصة من خواص الحقيقة في لفظ مستعمل في معنى مخصوص مثل عدم صحة سلبه عنه او خاصة من خواص المجاز مثل صحة سلبه عنه عكسنا الحكم بكون ذلك اللفظ حقيقة في ذلك المعنى او مجازا فيه في الثاني ما هو مختص بالحقيقة وما يقابله بالمجاز وهو ما بقي ثالثا من سبق المعنى الى الفهم وهو ان المتبادرين باللغة عند سماعهم لفظا من الفاظ اللغة عاريا عن القرائن المقتضية لتعيين ذلك اللفظ لمعنى من المعاني يفهمون معنى مخصوصا معينا على وجه انه مراد اللافظ وهذا الفهم لا بد ان يكون معلولا عن شيء وهو بحكم الفرض ليس الا الوضع المعين لذلك المعنى المفروض لامتناع الفهم دون قرينة ضرورة بطلان الترجيح من غير مرجح فثبت بذلك الحقيقة كما ثبت المجاز بعدم سبق المعنى الى الفهم بالوجه الذي ذكرناه من خلو اللفظ عن القرينة بل الفهم فيه مستند اليها ومعلول عنها

واعلم ان السبق انما يعتبر بالنسبة الى المسبوق عليه فعلى هذا يكون المراد من سبق المعنى في الحقيقة
بالنسبة الى غيره من المعاني التي لا يتحقق معها السبق وفي المجاز بعكس ذلك وهذا مراد من
عبر عن علامة المجاز هنا بتبادر الغير فاراد المصنف ايضا ذلك فلا حاجة الى اعتذار السيد الشريف
ثم عن اطلاقه لفظ العكس على مقابل السبق اي عدمه بانه عبار لتشاكل كهما في التضايف و
رابعا من تجرد اللفظ عن القرينة وتوقفه عليها فان الاول يدل على الحقيقة بتقريب ان اهل
اللغة بعد ذكرهم اللفظ مجردا وارادتهم منه معنى معينا قاصدين افهامه من ذلك مع انهم لو
عبروا عن ذلك المعنى بغير ذلك اللفظ وعبروا بذلك اللفظ عن غير ذلك المعنى مجردا
عن القرينة قطعا نعلم ان اللفظ المفروض حقيقة بالنسبة الى المعنى المزبور والثاني يدل
على المجاز اذ ذكرهم اللفظ مقترنا بالقرينة المفيدة لفهم معنى معين مع تعبيرهم عنه بغير ذلك
مجردا عنها وبذلك عن غيره كذلك يشهد بالمجازية ولا يقدح في ذلك اقتران الحقيقة ايضا بالقرينة
لافادة معناها الا اذا صارت مجازا مشهورا بالنسبة الى غيرها ولا يمكن سلب الشهرة عنه فلا بد في
فهم المعنى عنها بعد تحقق المقتضي وهو الوضع من دفع المانع ايضا وهو هنا بنصب القرينة فان
التعبير المذكور عن تحققها ها هنا كما لا يخفى والثالث ما هو مختص بالمجاز وليس في مقابله شيء مختص
بالحقيقة وما هو بعكسه بناء على الظاهر فالاول تعليق الكلمة بما يستحيل تعلقها به لغة مثل واسأل
القرية حيث تعلق السؤال بالقرية مع انه يستحيل عقلا وعادة الا بارتكاب نوع من التجوز والمشهور
ان المجاز هنا مجاز الحذف وهو ان يبقى اللفظ الباقي على حقيقته ولكن وقع التغيير في حكم اعرابه بحذف كلمة
تقديرا كما يقال في المثال المذكور ان اصله واسأل اهل القرية فكان لفظ الاهل منصوبا على المفعولية
والقرية مجرورا بالاضافة فحذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه واعرب باعرابه وليس هنا
مجاز مستند الى اللفظ اصلا اذ السؤال والقرية انما استعملا فيما وضعا له واما المجاز هنا عقلي واقع
في التعليق نظير وقوعه في الاسناد في مثل جار يجري وقيل بحمل التجوز في المتعلق الذي هو القرية باعتبار
ارادة اهلها تسمية للحوي باسم الحاوي وان كان الذي يرام المصنف في المقام الا انه غير موافق
لما ذهب اليه ذوو الافهام نعم يصح التمثيل للمجاز اللغوي في المقام بقوله تعم جدارا يريد ان ينقض

فان الظاهر ان التجوز هنا باعتبار استعمال الارادة في الميل المقتضي للسقوط نظرا الى استحالة
تحققها حقيقة في الجماد وان تعلقت ظاهرا والحاكم بالاستحالة هو العقل الا انها لما كانت
مسببة عن الوضع اي وضع اللفظ لهذا المعنى دون معنى آخر صالح للتعلق صح استنادها
الى اللغة كما صنع المصنف والثاني الاطراد المفسر بان يكون المعنى الذي لاجله صار الاستعمال
في مورد مجوزا للاستعمال في كل ما يذكر فيه ذلك المعنى كالعالم بالنسبة الى كل ذي علم قالوا ان ذلك
دليل الحقيقة لاختصاصها بها وعدم وجوده في غيرها لعدم صحة قولنا اسأل الجدار كما يصح قولنا
اسأل القرية مع مشاركة الجدار للقرية في كونه متعلقا للسؤال ويتعلمان عدم الوجود لعله
لوجود مانع كما يشاهد في لفظي الفاضل والسخي الموضوعين حقيقة لكل ذي فضل وسخا وهما
حاصلان لله تعالى مع عدم جواز استعمالهما فيه تعالى لمنع الشرع وفي لفظ الابلق الموضوع لكل ذي
سواد وبياض وهو حاصل لغير الفرس ايضا مع عدم جواز استعماله الا فيه لعدم الرخصة عن اهل
اللغة فعلى هذا كما يتحقق انعدام الاطراد في بعض الحقائق لوجود المانع فيحتمل انعدامه في المجازات
ايضا لذلك لا لعدم المقتضي ومع قيام هذا الاحتمال لا يتم الاستدلال ويمكن تنزيل ما استضعفه
به بقوله ويضعف على ما ذكرنا ايضا لا على ما حمله السيد الشارح ذلك عليه من المناقشة في لزوم الدليل
للمدلول بناء على توهم كون استدلال المصنف لاثبات ذلك فاعترض بانه غير وارد على قولهم الاطراد
دليل الحقيقة مطلقا لجواز كون المدلول اعم من الدليل والجواب عن الايراد بان هذا الاحتمال
لا يضر بالاستدلال اذ مع تسليم انعدام الاطراد في المجازات باي وجه كان يتم المطلوب وهو
اختصاص الاطراد بالحقيقة الا ان الشأن في ذلك وعدم منعه كما صرح المصنف وغيره بجوازه في
المجاز والوجه ان استعماله في جميع موارد بعض الواضع هو اطراده كما ان اطراد الحقيقة ذلك ايضا
الا ان المتوقف على الاطراد المصحح للتجوز هو العلاقة ظاهر وكذا على القول بوجوب نقل الاحاد اذ المراد منه
نقل نوع اللفظ كالاسد في نوع المعنى كالشجاع بقي الكلام في ان عدم الاطراد هل هو علامة المجاز ام لا
والحق وفاقا لجمع من المحققين الاول والدليل عليه انه انما يدل على ان المصحح للاستعمال شيء يمكن التخلف
عنه عقلا فيقع لغة وهو انما يتصور بالنسبة الى العلاقة دون الوضع الذي يتوقف التخلف عنه
على اللغة والرخصة والمناقشة فيه بالالفاظ التي ذكرناها انفا حيث توجد هذه العلامة فيها

مع كونها حقائق مدفوعة اما اولا فبمنع وجود العلاقة مع ما اعتبر فيها من عدم منع المذكورة فيها
بالنسبة الى المعنى المستعمل فيه بعنوان الحقيقة وهي عليها الا ما كان سطرها بالنسبة اليه واما ثانيا فبعد تسليم
ذلك بناء على التعميم في المستعمل فيه الكنائي بحيث يشمل ما لم يكن معه اطرادها فبمنع وجود العلاقة
مع ما اعتبر فيها من عدم منع وبذلك تخلص المحقق انظر عن هذه المناقشة حيث حمل هذه الالفاظ المجاز
تخييلا بعدم ورود المنع من اللغة والشارع واما ثالثا فبان هذه العلاقة انما يكون وجودها
غالبا في المجازات فاما في الحقائق فانه كما تنقطع سبيل الذرة وعناية القلة فهذا لا يوجب سلب
اختصاصها بالمجاز لتمكن الامتناع اجرائها في موضع الحاجة وهو التفرقة بينها وبين الحقائق فلاحظ
وتامل البحث الخامس في اقسام المجاز وهو وجوه الاول ان يقع في المفردات كالاسد او في المركبات
كطلعت الشمس وهو عقلي او فيهما مثل احياني اكتحالي بطلعتك الثاني المجاز قد يكون بالزيادة او
النقصان او النقل الثالث اطلاق السبب على المسبب وبالعكس وتسمية الشيء باسم شبيهه وهو المستعار
وبضده وبجزئه وبالعكس وبما يؤل اليه وبما كان عليه وبالمجاور وباحد جزئياته وبالمتعلق
لما فرغ من ذكر اقسام الحقيقة وما يميزها عن المجاز شرع في بيان اقسام المجاز واما تقديم بيان ما يرتبط
الحقيقة فلقصد الاختصار الحاصل به لا بالتاخير واعلم ان المجاز ينقسم باقسام ولكن الاهم انقسام
يحصل من وجوه الاول باعتبار ما يقع التجوز فيه من عرضها اللفظ او الاسناد او كليهما معا فالاول وهو
المراد بالتجوز الواقع في المفردات كلفظ الاسد المراد منه الرجل الشجاع ولفظ الحمار المراد منه البليد
والثاني وهو التجوز الواقع في المركبات مثل قولهم طلعت الشمس وقوله تعالى واخرجت الارض اثقالها
وقول الشاعر اشاب الصغير وافنى الكبير كر الغداة ومر العشي ووقوع التجوز فيها باعتبار وقوع
الاسناد الذي هو علة فيها كاسناد الطلوع الى الشمس والاخراج الى الارض والاشابة والافناء
الى الكر والمر مع ان الجميع مستند حقيقة الى الله تعالى وليس التجوز في شيء من اللفظ فان مفردات
المركبات المذكورة باقية على حالها وحقيقتها وهذا المجاز عقلي اذ اسناد الاثر الى غير ما يستند اليه
بحكم العقل الثابت الذي لا يقبل التغير بتغير الاوضاع والاصطلاحات لا يكون الا امرا [illegible]
عقلي الثالث وهو التجوز الواقع في اللفظ والاسناد معا كقولك احياني اكتحالي بطلعتك فان مفرداته
وهي الاحياء والاكتحال والطلعة كلها مستعملة في غير معانيها اذ المراد بالاول السرور وبالثاني الرؤية

وبالثالث الوجه واسناد الاحياء المستند الى الله تعالى الى الاكتحال ايضا اسناد الى غير الصالح الحقيقي هنا
المركب الثاني باعتبار التصرف الحاصل من التجوز وهو ايضا يحصل منه اقسام ثلثة الاول الحاصل
بالزيادة بان يضيف الى الكلمة ما لولاه لكانت جارية على حقيقتها كقوله تعالى ليس كمثله شيء
اذا اضاف الكاف الى لفظة المثل مما اخرجها عن حقيقتها قطعا والا يلزم منه الكفر وهو نفي
العياذ بالله فيكمل عليه المحقق لان الكاف لحسنه ذلك وليس هناك مجاز باعتبار الزيادة في
الكلام صورة لنفي المثل على سبيل المبالغة وانت خبير بان المناقشة في المثال لا تقدح في المقال
الثاني الحاصل بالنقصان بان ينقص من الكلمة شيء لو وجد لكانت جارية على حقيقتها كقوله
تعالى واسئل القرية وجاء ربك فان الاهل لو وجد في الاول ما تعلق السؤال والامر في الثاني
مسندا اليه الحقيقي لكان القولان جاريين على حقيقتهما واما بدون ذلك فلا كما هو الظاهر
والمجاز فيهما ايضا على ما حققنا سابقا عقلي لا لغوي على ما توهم في الاول منهما الثالث الحاصل
بالنقل اي نقل اللفظ عن الموضوع له الاصلي الى غيره لوجود علاقة بينهما كما في لفظ الاسد الموضوع
للحيوان المفترس المنقول للرجل الشجاع بعلاقة المشابهة الثالث باعتبار ملاحظة العلائق
المعتبرة فيه ثم انه من البين المستغني عن البيان الشاهد بالعيان ان مطلق العلاقة ليس كافيا
في التجوز كيف وكثيرا ما توجد العلاقة بين معنيين ولم يتحقق تجوز اصلا كما في الاب والابن
والجوهر والعرض والمادة والصورة الى غير ذلك فيعلم من ذلك ان المحتاج المعتبر بما هو معهود
منها عند اهل اللغة وهي كثيرة تظهر من اقسام المجاز وهي على ما ذكره المصنف احد عشر قسما الاول
الاطلاق لفظ السبب على المسبب بعلاقة السببية ويحكى عن الرازي في المحصول ان الاسباب
اربعة القابل والصورة والفاعل والغاية مثال الاول قولنا سال الوادي فمثال الثاني اطلاق
لفظ اليد على القدرة في قوله تعالى يد الله فوق ايديهم ومثال الثالث تسمية المطر بالسماء في
قولنا نزل السحاب ومثال الرابع تسمية العنب بالخمر في قوله تعالى اني اراني اعصر خمرا الثاني اطلاق
المسبب على السبب عكس الاول بعلاقة المسببية كتسمية المرض الشديد موتا قال المصنف في النهاية وعين
ان ما قبله اولى بالترجيح لان السبب المعين يدل على المسبب المعين لذاته ولا عكس لان المسبب لا يقتضي

لان السبب المعين بل سببا تاما وقيل هذا اولى لان وجود المسبب بدون السبب ممتنع فالسبب لازم
ولا عكس لجواز تخلف المسبب واولى الاسباب السبب الغائي لتكرر العلاقة فيه لان العلة الغائية
علة المعلول في الذهن لانها الباعثة للفاعل على الفعل ومعلول في الخارج يوجد فيه العلاقتان
الثالث تسمية الشيء باسم شبيهه بعلاقة المشابهة اما في الوصف كتسمية الشجاع بالاسد او
في الشكل كتسمية الصورة المنقوشة بالحيوان وهذا القسم يسمى بالاستعارة وعن الغزالي انه
قال ومنهم من قال بان كلها استعارة الرابع تسمية الشيء باسم ضده بعلاقة المضادة
كتسمية جزاء السيئة سيئة كما في قوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها ومن الظاهر ان جزاء السيئة
حسنة مشروعة بل ضد السيئة الخامس تسمية الشيء باسم جزئه بعلاقة الجزئية كما يقال للزنجي
انه اسود مع بياض اسنانه السادس عكس الخامس بعلاقة الكلية كتسمية الانملة اصبعا كما في قوله تعالى
يجعلون اصابعهم في آذانهم اي انامله وهذا اطلاق بعكس لاستلزام الكل الجزء دون العكس
السابع تسمية الشيء باسم ما يؤول اليه بعلاقة الاول اما مطلقا واما على سبيل القطع كما في قوله تعالى
انك ميت وانهم ميتون او الظن كما في قوله تعالى اني اراني اعصر خمرا اي عنبا ان كان على وجه الاحتمال كتسمية
العبد حرا على ما ينبغي [illegible] الثامن تسمية الشيء باسم ما كان عليه بعلاقة الكون كما في قوله تعالى
وآتوا اليتامى اموالهم اي البلغ [illegible] التاسع تسمية الشيء باسم مجاوره بعلاقة المجاورة كتسمية
كتسمية المزادة [illegible] العاشر تسمية الشيء باسم احد جزئيه [illegible]
الاعتقاد علما [illegible] تسمية الشيء باسم متعلقه بعلاقة التعلق كتسمية المخلوق خلقا ثم ان
المشهور بين اهل العربية [illegible] اقسام المجاز [illegible] خمسة وعشرون حيث عدوا العلاقات هكذا لكن
المنقول عن الصفي الهندي انه قال الذي يحضرنا من انواعها اي العلاقات احدى وثلاثون ويستفاد
من كلام بعض الاجلة من [illegible] ان علاقات المجاز ليست بمحصورة فانه قال المحقق ان العلاقة [illegible]
ومتوقفة على السماع [illegible] فيما ذكروه من الانواع فانهم عرفوا العلاقة بانها اتصال للمعنى
المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له وهو غير محصور [illegible] الا ترى ان الاصوليين وارباب البيان لم يتفقوا
فيها على [illegible] [illegible]

بعلاقة اللزوم وهو [illegible]

كلامه اعلى الله مقامه وما احسن واجاد ما افاد وهذا هو الذي يكشف سر ما مر من تاملنا الان في
مباحث الاشتراك من ان المناط في العلاقة هو تحققها بحسب الاستقراء والتتبع الذي هو الطريق
لتحصيل الامور التوقيفية غالبا كما [illegible] في كلمات اهل اللغة يوجد نوع من العلاقة بينها
مجوزا وهنا [illegible] كلام هذا الجليل من [illegible] على السماع والخصوصية فما ذكره
من الانواع وانها اتصال للمعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له [illegible] وكفاية الاستقراء لتحصيلها و
علم لزوم الوقوف على ما هو المشهور المعروف بين القوم من عدد الانواع لما يعلم من ملاحظة امثالها
انها ليست خارجة عن الاتصال المذكور كما عن بعض الاجلة وليس مراده ما ربما يتوهم من ظاهر كلامه
من القول بكفاية مطلق الاتصال فانه لا يليق بامثاله كيف مثل هذا المحقق الجليل والله الهادي
الى سواء السبيل البحث السادس لا يثبت [illegible] النقل [illegible] الى النظر في العلاقة و
لان اعادة اللفظ تابعة لاعادة المعنى فان [illegible] المبالغة والعلم بان الحقائق الشرعية والعرفية
لم يستعملها اللغويون في معانيها الاصطلاحية [illegible] عن كونها عربيا وبامتناع علة
لعين الانسان واب للابن وبالعكس [illegible] والجواب ان تلك الالفاظ مجازات
لغوية واستعمالها في معانيها لاجل المناسبة مع [illegible] القانون [illegible] مع وجود العلاقة
وامتناع الاستعمال فيما نقلتموه للنص على عدمه اختلف الاصوليون في ان استعمال اللفظ
في المعنى المجازي الذي شاع ذلك ام لا بل يكفي فيه وجود العلاقة بين ذلك المعنى والمعنى الحقيقي
فذهب قوم على ما قيل الى الاول والقائل بالوقف على [illegible] الاسم [illegible] الرابع الحق كما عليه المحققون
ومنهم المصنف الثاني واستدل عليه بوجوه منها الاول ان الاستعمال لو كان مشروطا بالنقل
لما كان المجوز مفتقرا الى النظر في العلاقة لكان النقل كافيا فيه كفايته في الاستعمال الحقيقي
وذلك لكونه كاشفا عن وجود العلاقة [illegible] على كون الاستعمال موافقا للغة وهو المطلوب
والتالي ظاهر البطلان للقطع بالاتفاق [illegible] المبالغة لو كان مشروطا
بالنقل لما حصل منه المقصود [illegible] ظاهرة لموضع الاعراب
وبيان بطلان اللازم ان اعارة اللفظ تابعة لاعارة [illegible] المبالغة من
غير افتقار الى النقل [illegible] الاول فلان اعارة اللفظ [illegible] فلان اذا [illegible] اسدا
[illegible] اسدا

من ان المجازات توقيفية كالحقائق فيكون المناط فيها [illegible]

على سبيل المبالغة من باب ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم واما الثاني فلان بعد فرض تحقق
معنى اللفظ ولو على سبيل الملاحات لعشق المبالغة فصلة عليه للاحتياج الى النقل كما هو ظاهر الا انه
انه لو كان مشروطا بالنقل المتفق [illegible] الشرطية [illegible] لم يعلم سابقا
من ان [illegible] [illegible] اهل اللغة [illegible]
اصطلاحها [illegible] المعاني [illegible]
ثم يعقلوها مطلقا لا حقيقة [illegible] واستحسن على الوجوه [illegible] المناقشة اما الاول
فمنع بطلان التالي على تقدير [illegible]
النظر في العلاقة [illegible] الشرطية المثبتة للزوم عدم افتقار المتكلم بالمجاز الى
الوضع او نقول [illegible] الاطلاق [illegible] فهو اما على افتقارا الى الواضع
النظر في العلاقة [illegible] الآن [illegible] الانسان به حيث يفتقر الى
فلا اتفاق ولا داعي [illegible] الحقيقة الى المجاز واما بالنسبة الى المتكلم
بالمجاز الى النظر في العلاقة [illegible] الشرطية [illegible] للزوم عدم افتقار الواضع او الآلي
مصرحا بما ذكر [illegible] الثاني [illegible] ادعائها ممنوعة مع انا لم نطلع على نص
من ان هذه الالفاظ [illegible] فلم لا نعرف ان عند الواضع منه في بعض
المواضع دون بعض [illegible] بطلان التالي ايضا والسند يظهر بادنى تأمل
كما لا يخفى على من [illegible] هذا فالحق للمحقق لا [illegible] الا التمسك
بالاستقراء الحاصل هنا [illegible] احوال اهل العربية وتفاصيل استعمالاتهم عبارات
متعلقة به عند [illegible] اهل اللغة عدم [illegible] احد احدا منهم من ذلك قطعا ان النقل النحوي
[illegible] في الحقائق [illegible]
الاول ان [illegible] الحقائق واخي الكلام [illegible]
العربية لا [illegible] ما هو منقول عن العرب [illegible]
كثير منها [illegible] القرآن المشتمل على
النحو ولم يكن النقل [illegible] العلاقة لو كانت كالنبي في
مثل [illegible] العلاقة [illegible] بين الكلمة [illegible] طويل و

بين الاب والابن وبالعكس وبين الصيد والشبكة مع عدم صحة اطلاق النخلة على غير الانسان
والاب على الابن وبالعكس والصيد على الشبكة وبالعكس والجواب عن الاول ما مر من ان تلك
الالفاظ الواقعة في القرآن [illegible] اللغوية والشرعية [illegible] في معانيها لاجل المناسبة للمعاني اللغوية
مع [illegible] اهل اللغة [illegible] الا لوجود العلاقة [illegible] فان
كان [illegible] هذا النوع من النقل [illegible] عند وجود
العلاقة [illegible] فلا كلام لنا معه بل هو عين المدعى وان [illegible] اثبات النقل الخصوص والآحاد
الخاص فهو ممنوع جدا وعن الثاني ان امتناع [illegible] الالفاظ [illegible] ما هو [illegible] اهل
اللغة [illegible] وتنصيصهم على عدم جوازه فلولا ذلك [illegible] لوجود المقتضي [illegible]
هكذا الجاب [illegible] هنا ولا يذهب عليك [illegible] وقيفية اللغات [illegible]
[illegible] تعلم ان الحكم بوجود المقتضي في الالفاظ [illegible] بانه ثبت من اهل اللغة
الرخصة في اجراء مطلق العلاقة في الاستعمال [illegible] كل مقام الا ما هو المناسب
المتعارف المعهود المألوف من العلاقة [illegible] البحث [illegible] الحقيقة
لا تستلزم المجاز قطعا والحق العكس ايضا فان [illegible] الوضع [illegible] الا على الاستعمال فيه
فلا [illegible] الوضع قبل الاستعمال [illegible] حقيقة [illegible] اما عند [illegible] لفظة ولفظا
البديع او لطلب التعظيم والتحقير او للمبالغة [illegible] انسانا كالا
او لتلطيف الكلام لحصول شوق النفس [illegible] البحث هنا
في مسائل [illegible] تتعلق بالحقيقة والمجاز الاول [illegible] ان اللفظ
ان كان حقيقة في معنى [illegible] وبالعكس اما الاول فظاهر اذا استعمل
اللفظ في الموضوع له لا يقتضي استعماله [illegible] ذلك واما الثاني فلان المجاز
انما يتوقف على وضع اللفظ لمعنى [illegible] المعنى [illegible] اللفظ [illegible] لا يتحقق
الحقيقة [illegible] الاستعمال [illegible] يمكن تحقق [illegible] الحقيقة
والقول [illegible] الوضع عن [illegible] وهي افادة [illegible] بعد [illegible]

تحقق م

بيهما بالتمكن من الخوض فايدة مهمة وهي حاصلة هنا ايضا فان اللفظ حال الوضع لا يلزمه كونه حقيقة
ولا مجازا اذ الوضع كما عرفت لا يستلزم الاستعمال ... للموضوع له ... [illegible]
تحقق الاستعمال في شيء منه ... حقيقة ولا مجازا لان الاستعمال ... [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] ... الالفاظ وان اراد ... [illegible]
[illegible] ... ظاهر لا يمكن انكاره وكذا لا يمكن ... [illegible]
[illegible] ... فايدة المجاز نعلم انه لما ثبت عند
الموضوع ... الاول ... فايدة المقصود بوساطة ... [illegible]
من ذلك ... الحقيقة ... فان مقتضاه افادته بوساطة العلامة والقرينة
فايدة عظيمة ... فلا بد للعدول عن الاول الى الثاني من وجود
يتعلق ... واخذ المرجوح وحصروا تلك الفايدة في امور
عديدة ... وجملة بمعناه اما الاول فهو كون اللفظ الحقيقي
... [illegible] ... على اللسان فالاول ما وجد في
ما وجد في قول الشاعر ... [illegible] ... تعل العفاص في مثنى ومرسل ... [illegible]
الشاعر ... وصد البيت وقبر حرب بمكان قفر وقيل ان
في الحقيقة ... فايدة الاتيان بالمجاز وان لم يوجد النقل
وان لم يكن فيه ... كالنقل مع تعبير ... [illegible]
النقل واما الثاني فهو كونه ... [illegible]
كالطباق والجناس ... [illegible]
من ... [illegible]
... [illegible]
... [illegible] ... واما الثالث فهو كونه ... [illegible]
... [illegible] ... على الطبل ... [illegible]
[illegible]

والمجاز من جهة فائدة ... [illegible]

مع وجود النقل فيهما ... [illegible]

الى الحقيقة وهو حقارة معناه واستقذاره فيترك لذلك ويعدل الى المجاز تنزها منه كما
فعله العبري في شرح المنهاج او دال على المبالغة ومن باب البيان لكونه بمنزلة دعوى
الشيء ببينة وبرهان كما يشهد به ... علم البيان فانها ناطقة بان قولك رايت اسدا ... ابلغ
من رايت انسانا كالاسد ... الاول مجاز والثاني حقيقة ... [illegible]
على ذلك صاحب ... وعلله بان ... من الملزوم الى اللازم ... [illegible]
الشيء ببينة ... الحصول اللطافة في ... [illegible]
الوجوه فيبقى النفس مشتاقة الى ادراك الباقي ... [illegible]
تحصيله والالم في طلبه وهكذا كلما حصل لها ... حصل لها ... [illegible]
جديد ولذة عظيمة الى ان يكمل الحصول ... وذلك بخلاف اطلاق اللفظ الحقيقي
اذ الافهام منه يحصل دفعة من غير ... بعد طلب فلا يحصل منه
لذة كي يحدث بذلك لطافة في الكلام ... [illegible]
في اللغة ... [illegible]
كثير ولا اخلال بالفهم مع القرينة ... [illegible]
جدا ... ان ينقص ... [illegible]
ولا يلزم اسم الفاعل ... [illegible] ... فالقرآن ... [illegible]
المكاة ... وقرطاس ... [illegible]
فقط الاول ... في اللغة ... [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
المعاني ... القرينة ... [illegible]
[illegible]

الى ان عدم الاجمال فيها ينفي ذلك الاحتمال على ان اللفظ المستعمل مع القرينة كيف يعرف كونه حقيقة
اذ ليس كون المراد منه ما دل عليه وهو علامة الحقيقة والتبادر المصطلح هذا مع ما سيظهر لك
ان المجاز خير من الاشتراك فتعين معانيها الحج المخالف بان المجاز على الفهم اذ عند استعماله يبقى
ذهن السامع مترددا بين فهم المعنى الحقيقي والمجازي والجواب المنع من ذلك اذ لو كان المراد
اي المعنى المجازي فلا يستعمل بدون القرينة ومعها كيف يتحقق الاخلال نعم يوجد ذلك على
هذا مع عدم القرينة وهنا منتف في اللغة قطعا بل ما يخفى فيه القرينة انهم لم يوجد فيها
اصلا بل الموجود انما هو المختفي بها ظاهرا وهو ظاهر التالي فيه واقع في القران والحديث
الكثير وعليه الشيعة بل المحققون جميعا ذلك خلافا للظاهرية حيث قالوا ان كل ما في القران محمول
على ظاهره دليل المختار قوله تعالى جدارا يريد ان ينقض وقوله تعالى واسئل القرية وجاء ربك و
تجري باعيننا ويداه مبسوطتان والسماء بنيناها بايد واشتعل الراس شيبا واخفض لهما
جناح الذل الى غير ذلك مما لا يكاد يحصى وحصر الاستدلال في الجمع ان المعاني الحقيقية فيها الا يمكن
ارادتها فتعين ارادة المعاني المجازية اذ لولا ذلك لتعطلت ولا يمكن القول بكون هذه الالفاظ معاني حقيقية
للزوم الاشتراك او النقل الذين لم يقل بهما احد في المقام واستدل ايضا بان القران البلغ وافصح
الكلام والمجاز ابلغ من الحقيقة باتفاق البلغاء كما قيل والابلغ لا بد ان يكون مشتملا على المجاز اما الاول فواضح واما الثاني
فلان المجاز لو كان في كلام الله تعالى لجاز اطلاق المتجوز عليه سبحانه والتالي باطل بيان
الملزوم بيان الملازمة ان من قام به الفعل وجب ان يشتق منه اسم الفاعل كما حقق في بحث
المشتق والجواب منع الملازمة اذ لا نسلم اولا وجوب الاشتقاق والسند ما ثبت في البحث المذكور
من ان قيام المبدا لا يوجب الاشتقاق كما في انواع الروائح فانها قائمة بمحالها مع انها لم يشتق منها
اسماء

قال البحث التاسع فانه على خلاف الاصل والا لما حصل التفاهم حالة التخاطب لتفاهم حالة
التخاطب ولانه مع تجرده لو حمل على مجاز لكان حقيقة فيه ولو حمل عليهما لكان حقيقة في المجموع ولو حمل على
المجموع فتعين حمله على الحقيقة والاول لزم مما قاله ولتوقفه على وضع سابق ونقل وعلاقة والموقوف
على الاول اولى والوجه الوقف في الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح ويمكن كون اللفظ حقيقة بالنسبة
الى معنيين او الى معنى واحد باعتبارين وضعيين ويمتنع باعتبار وضع واحد وقد غلب الحقيقة
مجازا عرفا لقلة استعمالها والمجاز حقيقة عرفية لكثرته   قد اشتمل هذا البحث على مسائل الاولى
الاصل الظاهر من اللفظ عند الاطلاق مجردا عن القرينة ليس معناه المجازي بل هو خلاف الظاهر المشلم
محتاج عند ارادته وتفهيمه الى نصب القرينة وبين المصنف هنا لذلك امورا ثلثة الاول ان المجاز
لو لم يكن على خلاف الظاهر لما حصل التفاهم حالة التخاطب واللازم باطل بيان الملازمة ان المعنى
المجازي لو لم يكن احتماله عند اطلاق اللفظ مرجوحا بالنسبة الى المعنى الحقيقي فلا بد من كونه مساويا
لذلك اذ رجحانه عليه باطل قطعا وح يلزم التردد الموجب للتعطيل في اول الامر كما هو ظاهر بل
يكاد ينسد باب التفهيم والتفهم اذ قلما وجد الحقيقة بدون المجاز بل المجازات المتعددة بل ادعى
بعضهم عدم خلو الحقيقة عن المجاز وبطلان اللازم بين اذ وجدان فهم المعنى من اللفظ مع الاطلاق
مجردا امر شاهد بالعيان لا يحتاج الى البيان الثاني ان اللفظ مع فرض خلوه من القرينة لا
يخلو من ان يحمل على معناه الحقيقي وحده او على معناه المجازي كذلك او عليهما او لا يحمل على شيء
والثلثة الاخيرة باطلة فتعين الاول وهو المطلوب بيان بطلان الاول منها ان مع فرض التجرد
عن القرينة كيف يمكن الحمل به اذ مع رجحه الواضح لذلك الحمل لا يحصل الا الحقيقة حقيقة

والمفرد من خلافه والثاني منها ان المعنيين يصير اللفظ حقيقة فيهما معا مع فرض المغايرة
بان قال الواضع احملوا اللفظ على المعنيين او حقيقة في كل منهما مع فرض الانفراد والترديد
بان قال احملوه اما على هذا او ذاك على سبيل الاشتراك لو قلنا بجوازه في المفروض فهو في غاية
مناف لقلة التاليف واما بطلان الثالث فظاهر اذ الكلام في اللفظ الموضوع الثالث ان
المجاز يتوقف على امور ثلثة الوضع للمعنى الاصلي الاول والنقل منه الى المعنى الفرعي الثانوي
والمصحح للنقل وهو وجود العلاقة بين المعنيين والحقيقة لا يتوقف الا على الامر الاول و
من الظاهر ان الامر على الثاني اسهل لقلة الشرط فقلة المعاند فكثرة الوقوع ودوران
الظهور معها ظاهر ولا يذهب عليك ان بعض المنافشات الواردة في بادي الراي
على الامور المذكورة انما نشا من اختلاط المقصود من العبارة مع غيره كما وقع هنا لبعض
وحملها على احد معنيين على سبيل الترديد باحدهما محال وهو عليم واشتهضنا الاموله
وثانيهما ان اللفظ المستعمل في معنى لم يعلم كونها حقيقة بالنسبة اليه او مجازا ظاهر في
الاول والثاني خلاف الظاهر وانت تعلم انه بعد ملاحظة سياقها وسياق ما بعدها
من المسائل المتفرعة عليها يظهر ان الحق ما قلنا ومقتضى المسئلة الثانية ان اللفظ اذا كان
عند هجر المعنى الاصلي عنه وشاع استعماله في معنى من المعاني المجازية بحيث قارب النقل
وهو الذي عبروا عنه بالحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح فهل يحمل على الاول او على الثاني
اختلف فيه القوم فذهب ابو حنيفة على ما حكي عنه المص في النهاية الى الاول وربما نسب
ذلك الى بعض المتاخرين منا وذهب ابو يوسف على ما حكي فيها ايضا الى الثاني ويلوح من
من الرازي في المحصول والمص في النهاية التوقف كما صرح به هنا وتبعه جمع من المحققين
كالسيد الشارح والشهيد الثاني وولده والفاضل السبزواري والمحقق الخوانساري
استاد الكل والسيد الاستاد صاحب المفاتيح وغيرهم من محققي المتاخرين من الماضين
والمعاصرين وهو الحق الحقيق بالاختيار وهذه المسئلة متفرعة على المسئلة السابقة
اذ بعد ثبوت كون المجاز على خلاف الاصل مع عدم ما يقتضيه من تحقق الغلبة المقوية له
فليفحص عن حاله وبالجملة فلا بد قبل التكلم فيها من تحرير محل الكلام فنقول قد اجاد ما
افاد السيد الاستاد لكشف المراد حيث فرض ذلك في الخطاب لحال صدوره مع

علم المتكلم والمخاطب بحال اللفظ وعلم كل منهما بعلم الاخر وفقد قرينة مفيدة لشئ اصلا
وسيظهر لك الحسن ما افاده سلمه الله وبالجملة لنا على المختار عدم المرجح بعد تعارض الظن
الحاصل من الغلبة مع الظن المستفاد من الوضع ومن الظاهر ان المراد والحال هذه غير
معلوم ولا مظنون بالظن المعتبر فلا مناص الا القول بالتوقف وعدم المصير الى احد الامرين
كما هو مذهب المعظم ولو قيل الواجب حمل اللفظ على المعنى الحقيقي بحكم استصحاب حالته السابقة
وهي قبل حصول الغلبة وكفى به شهيدا ومؤيدا بناء العقلاء على حمل العمومات على ظواهرها
مع غلبة تخصيصها بحيث يقرع الاسماع قولهم ما من عام الا وقد خص وحسبنا ظهورا ومستندا
اتفاق الاصحاب على وجوب حمل اللفظ الخالي عن القرينة على معناه الحقيقي مع وجود المجازات
بحيث ادعى بعضهم اكثريتها بالنسبة الى الحقايق وغلبتها عليها قلنا بعد تسليم الاستصحاب
والتزام بقاء الموضوع في المقام انه ليس هنا محل اعتباره كما لا يخفى على المتقن واما حكاية
العمومات فنقول حملها على الظواهر في حال عدم تطرق التخصيص اليها اصلا
بعد فرض وجوده هناك اول الكلام والاجماع المدعى لو سلم فنمنع الملازمة اذ لم يكن كذلك
ولو سلم العموم فنقول بمقتضاه في المقام بخصوصه ولا يلزم منه لزوم ترجيح مطلق الحقايق
المرجوحة على المجازات الراجحة هذا كله على ان الغلبة المجوث عنها هي الغلبة الشخصية
الحاصلة في غير هذا المقام لا النوعية الموجودة في التخصيص بالنسبة الى العام كما يرشد اليه
بعض الاعلام واما حكاية اللفظ الخالي عن القرينة فيكفيك عن جوابها ما ذكرنا سابقا
ولا حاجة الى التكرار والابرام ولو قيل بلزوم حمل اللفظ باعتبار الغلبة على المعنى المجازي
لاقتضاء الظن الحاصل منها المعارض للظن الحاصل من الوضع بالظن الحاصل من الاستقراء
الذي هو حجة عند المحققين فيغلب على المعارض قلنا بعد تسليم كون الاستقراء مفيدا
غير الحاصل من الغلبة لانسلم غلبة الظنين على الظن الحاصل من الوضع الاصلي الاصل
على ان الانضاف حصول الاستقراء غالبا هنا باعانة انضمام القراين وتعاكس الكلام
كما عرفت عند ذلك وتتميم المرام يستدعي اشارة الى امرين الاول اذا فرض حصول
الظن المعتبر الاقوى من غلبة المجاز او الظن كذلك من الوضع فلا شك في وجوب
تقديم المجاز على الاول ووجوب تقديم الحقيقة على الثاني لان الامر دائر مدار

الظن بالمراد في المقامين والمفروض خارج عن محل البحث كما نبهنا سابقا فلا ينبغي توهم كونه
تفصيلا في المسئلة كي يقال بعدم القائل به الثاني اذا علم تاريخ غلبة المجاز عن زمان
المجاز او ظن بالظن المعتبر به الا او علم تحققها في ذلك الزمان وعلم بعدم علم المتكلم والمخاطب
او احدهما بها او ظن بالظن المعتبر بالامرين فلا شك في لزوم الحمل على الحقيقة في جميع الصور وهو
ظاهر واما في صورة شك لتاخر وكذا شك عدم العلم فالامر مشكل واصالة تاخر الحادث
في الصورة الاولى وعدم العلم في الثانية لا يوثق بها في المقام كما لا يخفى على ذوي الافهام المسئلة
الثالثة هل يمكن كون اللفظ الواحد متصفا بوصفي الحقيقة والمجاز بالنسبة الى معنيين
وهذا باعتبار الوضع الواحد ظاهر كالاسد فانه لغة موضوع للحيوان المفترس فباعتبار
هذا الوضع حقيقة فيه ومجاز في الشجاع ويمكن ايضا باعتبار وضعين واما بالنسبة الى معنى واحد
فيمكن ذلك باعتبار وضعين كلفظ الصلوة بالنسبة الى الدعاء فانه بوضع اللغة حقيقة فيه
وبوضع الشرع مجاز واما باعتبار الوضع الواحد فغير ممكن لحصول التنافي والتناقض اذ معنى
اتصافه بوصف الحقيقة بالنسبة الى المعنى الواحد كونه بحيث لا يفتقر فهم المعنى عنه الى قرينة لكفاية
الوضع واتصافه بوصف المجاز كونه بحيث يفتقر فهم المعنى الى قرينة لعدم كفاية الوضع
وليس هذا الا تناقضا محضا وتنافيا صرفا ثم انه لا يخفى تناسب هذه المسئلة مع سابقها
اذ بعد ذكر معاني الحقيقة والمجاز واعتبار الحق بينهما انما يليق بالذكر انه يمكن اجتماعهما او لا فيهما
في اللفظ الواحد كما لا يخفى على من له ذوق سليم المسئلة الرابعة ان الحقيقة باعتبار قلة
استعمالها في المعنى الاصلي بحيث يستقر عنها في الاذهان بحسب الازمان تدريجا وبكثرة
استعمالها في المعنى الاصلي معناه المجازي فيقوى فهمه منها بحيث يقرب من استغنائها
عن القرينة فيؤول الامر لذلك بمثابة ينقلب المعنى الاصلي معنى مجازيا والمجازي معنى حقيقيا
كالغائط مثلا كان في اللغة موضوعا للمكان المطمئن وحقيقة فيه ومجازا في فضاء الحاجة
لوجود العلاقة فصار الامر في العرف منعكسا اذ زوال وصف مجازية الموصوف وطريان
وصف اخر له ليس بدون العروض كما هو ظاهر لاولي التمييز وارتباط هذه المسئلة بسابقها الغ
لا يخفى لصاحب الطبع المستقيم اذ بعد ذكر امكان تغيير بالا؟ الكفة والاستيناس بما يلايم ما يناسبها
بها التحقيق كما هو داب الفقهاء مع من مر من الناس قال الفصل الثامن

وقد تعارضهما
اللفظ في تعليب وصف الحقيقة
بالنسبة الى معناه مجازا او وصف
المجاز بالنسبة الى غير معناه
حقيقة وذلك ثم

فافهم

في تعارض

في تعارض الاحوال وهي من عشرة اوجه واقعة بين خمسة فانه مع انتفاء الاشتراك
والنقل يكون للفظ حقيقة واحدة ومع انتفاء المجاز والاضمار يكون المراد تلك
الحقيقة ومع انتفاء التخصيص يكون المراد كل تلك الحقيقة ومع انتفائها يحصل كمال المقصود
الاول اذا وقع التعارض بين الاشتراك والمجاز فالمجاز اولى لكثرته وحصول الفائدة اما مع
القرينة فالمجاز واما بدونها فالحقيقة واعترض با ولوية المشترك لعدم الخطاء فان القرينة
ان وجدت حمل السامع على ما دلت عليه والا توقف وفي المجاز اذا انتفت حمله السامع على
الحقيقة وربما المجاز فيقع الخطاء ولتوقف المجاز على الوضع والنقل والعلاقة والمشترك
على الاول ولكثرة الاشتقاق في المشترك دون المجاز ولكثرة التجوز بكثرة الحقائق والجواب
المجاز اكثر الثاني النقل اولى من الاشتراك لتعدد الحقيقة في المشترك دون تحصيل الفهم الثالث
الاضمار اولى من الاشتراك لاختصاص الاجمال ببعض الصور في الاضمار وعمومه في الاشتراك
الرابع التخصيص اولى من الاشتراك لان التخصيص خير من المجاز على ما ياتي والمجاز خير من
الاشتراك اوانت بعد العلم سابقا من ان اللفظ اذا كان باقيا على ظاهره يجب الظاهر
فليحمل على حقيقته بحكم الاصل فيعلم منه ان ذلك فيما لم يظهر قرينة على عدم ارادة ذلك الظاهر الذي
سيئته عن طريان احد اسباب اختلال الحمل المذكور وهي خمس احتمالات مذكورة في كتب الفن
احدها احتمال المجاز ثانيها احتمال الاشتراك ثالثها احتمال النقل رابعها احتمال الاضمار وخامسها
احتمال التخصيص كان معنى اللفظ هو تمام ما يفهم من نفسه او لا على سبيل التعيين غير مراد مع احد
الاحتمالات الخمسة طالبا للاصول البحث عن اولوية احدها بالنسبة الى الباقي ثم قد تظهر قرينة
على دفع بعض الاحتمالات فيبحث عن الباقي وهكذا الى ان يبقى اثنان منها فيبحث عن اولوية
احدهما بالنسبة الى الاخر وهو الذي عبر عنه القوم بتعارض الاحوال المخالفة للاصل وهذا
الفصل لبيان ذلك ثم ان المعارضات الثنائية المذكورة هنا في هذه الخمسة انما يرتقي الى
عشرة لانه يحصل من معارضة احدها مع كل من الاربعة الباقية اربع ثم من معارضة احد الاربعة
مع كل من الثلثة الباقية ثلث ثم من معارضة احد الثلثة مع كل من الباقيين اثنان ثم من معارضة
احد الباقيين مع الاخر واحد وبيان حصر الاحتمالات في الخمس ان مع فهم المعنى المقصود اولا على
سبيل التعيين وهذا انما اذا كان للفظ حقيقة واحدة برفع احتمال الاشتراك والنقل اذ
الاول يلزمه الترديد والثاني يلزمه تحقق المفهوم الثانوي للفظ وهذا هو الذي عبر عنه المصنف

بالحقيقة الواحدة ومع الفهم من نفسه لا من القرينة او لا ما ينفى عنه يرفع احتمال المجاز و
والاضمار ومع كونه تمام المفهوم الاول يرفع احتمال التخصيص لاستلزامه سقوط البعض وخروج الظاهر
تمام المطلوب وتحصيل كمال المقصود من استعمال اللفظ وهو تفهيم ما هو مراد المتكلم فلا يبقى خلل في
الفهم ولا تعطيل في الامور اذ لا يتصور شيء اخر يوجب نوعا من الخلل والاشتباه من الزوال ثم تفصيل
وجوه المعارضات هكذا الحصل من معارضة الاشتراك مع الاربعة الباقية ادبعة وجوه الاول الوجه

في وجوه المعارضات العشر

التعارض بين الاشتراك والمجاز كما اذا استعمل لفظ في معنيين وعلم انه حقيقة في احدهما ولم
يظهر كونه موضوعا له وحده فقط مثل شك في انه موضوع للاخير ايضا وحقيقة فيه ايضا او لا كلفظ النكاح
مثلا فانه مستعمل في العقد والوطي وحقيقة في الاول قطعا ولكن بالنسبة الى الثاني فعقد فيه مع
في كونه حقيقة فيه ليتحقق الاشتراك ام مجازا فلكل وجه يكون كذلك فان قلنا بالاول يلزمنا التوقف في
الحكم بتحريم معقوده الاب على ابنه المستفاد بقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم للاجمال الطارئ
عن احتمال ارادة الوطي من النكاح فلا بد من القرينة المعينة للمراد وان قلنا بالثاني تعين
الحكم بالتحريم لتعين حمل اللفظ على حقيقته عند التجرد عن القرائن للاصل المذكور سابقا
وبالجملة فقد اختلف القوم في ذلك فالظاهر من السيد بن المرتضى وابن زهرة ترجيح الاشتراك
بناء على قاعدتهم من ان الاصل في الاستعمال الحقيقة وحكي عن الشهيد الثاني ايضا حكاية هذا
القول عن جماعة ولكن ذهب الاكثر كالمحقق والمص والسيد الشارح وفخر الاسلام و
الفاضل البهائي وصاحب المعالم والعضدي والبيضاوي وجل المتاخرين بل كلهم الى القول
الاحق بالاختيار اعني ترجيح المجاز لنا دليلان كافيان في المقام كما اكتفى بهما المص وبيان
المرام الاول كثرة المجاز وغلبته بالنسبة الى الاشتراك فيتعين الاختيار اما الكثرة
فيدل عليها مضافا الى ما صرح المعظم اليها واستقراء كلمات العرب والكتب المعمولة
في فن الادب تتبع احوال اقسام الكلم فان الاسم غلبة المجاز فيه ظاهر والاشتراك نادر
واما الفعل فالماضي والمستقبل منه حقيقتان في الخبر مجازان في الدعاء بحكم التبادر وسائر
العلامات والمضارع وان وقع الخلاف في اشتراكه بين الحال والاستقبال او كونه حقيقة
في احدهما مجازا في الاخر الا ان مذهب المحققين من النحاة منهم الشيخ نجم الائمة كونه
حقيقة في الاول مجازا في الثاني بحكم التبادر فتبادر الغير واما الامر فالكر في البين بين
واقرار الشك فيه هين فان الخلاف في مدلوله في غاية الظهور والجلاء والقول بالوجوب فيه

هو المشهور بين الاصوليين والفقهاء والعقلاء والاشتراك فيه نادر جدا واما الحرف فالظاهر
ان جميع اقسامه حقائق في معانيها المعروفة مع غلبة الغالب استعمالها فيها كالسين لاثبات الابتداء
للانفاق ومن للابتداء والى للانتهاء وفي للظرفية والواو للجمع والفاء للتفريق وهكذا سائر الحروف
فانها وان استعملت في معان متعددة الا ان المعنى الحقيقي منها واحد بحكم التبادر ومن النحاة
من المعاني اعم من الحقيقة كما لا يخفى فلا عبرة بابائهم معان متعددة للكلمات ثم انه اجاد ما افاد
المحقق المدقق الطبا طبائي اعلى الله مقامه في المقام من انا لو سلمنا اشتراك جميع الافعال و
الحروف فذلك لا يقتضي غلبة الاشتراك على المجاز بسبب بجانبه عليه وانما تقتضي غلبته على
الافراد واللازم منه رجحانه بالقياس اليه دون المجاز انتهى ثم لا يخفى انه بعد الاغماض عن جميع
ما ذكرنا فلا تمكن الخصم للمطلوب الا من التشبث باستعمال اقسام الكلمة في معان متعددة وهذا
كما ترى لا يقتضي على ترجيح الاشتراك الا بعد حصر وهو انما يكون دونها هو اليس الا فتقص
واما تعيين المختار بالاختيار بعد ثبوت الغلبة فلحصول الظن وهو المعول عليه في المسائل اللغوية غالبا كما
اتفق القوم عليه الثاني ان المجاز يحصل منه الفائدة ابدا ولا يوجب التعطيل اصلا اذ اللفظ
من كونه اما مقرونا بالقرينة الصارفة عن معناه الحقيقي المعينة لغيره خصوصا ولا يكون كذلك
فعلى الاول يتعين المجاز وعلى الثاني يتعين الحقيقة بخلاف ما اذا كان مشتركا للتعطيل الحاصل
من تعدد الوضع في صورة عدم المقارنة بالقرينة المعينة ووجب ثبوت تخصيص الفائدة المذكورة
بذلك فالمرجح ظاهر وللخصم اعتراض على المختار من وجوه الاول ان المجاز لو كان له مزية على
سبب الغلبة فالاشتراك ايضا له مزية واولوية لعدم حصول الخطا معه اذ السامع في صورة تحقق القرينة
يحمل على ما تعينه وفي صورة عدمه لا يحمل على شيء بل يتوقف حتى يعين الوضع في الخطا فلا يقع فيه
وهذا بخلاف المجاز فانه في صورة اختفاء القرينة ربما يحمل السامع على اللفظ الحقيقي على قاعدة الاصل
ولم يرده المتكلم فيقع في الخطا واذا كان الامر كذلك فالترجيح للاشتراك الثاني ان المجاز لا
يحصل الا بامور ثلاثة الوضع للمعنى الاصلي والنقل عنه الى المعنى الفرعي والعلاقة المصححة للنقل و
الاشتراك لا يتوقف حصوله الا على الامر الاول ومن الظاهر ان المتوقف على الاقل اقل
اولى بالاختيار من المتوقف على الاكثر لكثرة الوقوع الثالث ان الوضع للمجاز لا يتحقق معه
الاشتقاق الا بحسب معناه وهو قليل بالنسبة الى معاني المشترك فيكثر الاشتقاق فيها بحسبها

فيصير اتم فائدة وكل منفصل في الكلام الرابع ان المجاز لا يتحقق بعد الاشتقاق الا بحسب معناه
غلبته انما نشأ لكثرة الحقايق وهي انما يكون حصولها [من م] للاشتراك فالغلبة الحاصلة في المجاز
حقيقة مسببة عن غلبة الاشتراك فالاصل اولويتها بالنسبة اليها عند التعارض والجواب
عن الوجوه المذكورة بعد الاغماض عن جميع ما يرد على كل واحد منها من المناقشات الكثيرة و
المناظرات الطويلة ان الاغلبية الثابتة اولا على الوجه المذكور لا يعارضها امثال هذه الوجوه
الواهية اذ نحن ندعي ان حصول الغلبة المفروضة انما نشأ من ترجيح المجاز حقيقة وفي نفس
الامر على الاشتراك وعدم حصولها فيه ناش عن مرجوحيتها حينئذ في الواقع وعلى هذا فحصول
الغلبة للاشتراك التي ادعاها المعترض وجعلها سبب الغلبة المجاز ليس للاكثرية بل لامرية اد كثرة تحقق
المجاز بكثرة الحقايق لو كان مسلما لا يفيد شيئا فانها كما يتحقق مع الاشتراك يتحقق مع الانفراد
مثل الاغلبية الثانية كما لا يخفى الثاني [الوجه م] التعارض بين الاشتراك والنقل كما في قوله الطواف
بالبيت صلوة فانه يحتمل نقل لفظ الصلوة عن معناه اللغوي الى الشرعي وارادة الاركان المخصوصة
منه فيجب الطهارة في الطواف كما في الصلوة قضاء لحق المشابهة ويحتمل كونه مشتركا بين المعنيين
ومع لا يجب الطهارة لعدم ظهور المراد مع الاجمال واحتمال الارادة المعنى اللغوي المعتبر المشترط
بها احتمالا مساويا اختلف فيه القوم فذهب المص في النهاية كما حكي عن بعض [وفي المبادي م] الى الاشتراك
ترجيح الاشتراك على النقل وذهبا الى ترجيح النقل تبعا للرازي وجماعة وتبعهم السيد الشارح
وجمع من المحققين المتاخرين وقواه السيد الاستاد ايضا ولنعم ما اختاره هؤلاء المحققون
لنا مضافا الى ما استدل به المص من ان المشترك يلزم تعدد الحقيقة ويلزمه اختلال فهم السامع
في فهم المراد منه اولا بدون القرينة المعينة وضعف اختفائها مع وجودها وليس شيء من
ذلك لازما للمنقول ايضا اصلا فالحقيقة فيه متحدة قبل النقل وبعده فلا يوجب معه تعطل
في فهم المراد ويؤيده عدم وجود المانع من تحققه دون تحقق ذلك واذا كان كذلك فحمل اللفظ
عليه اولى من حمله على ذلك ثبوت اغلبية المنقول بالنسبة الى المشترك فيكون اولى بالترجيح
وانكار ثبوت النقل في خصوص لفظ الصلوة الواقع في المثال المذكور في زمان الشارع لا يقدح
في نهوض الدليل المطلوب كما هو ظاهر لكفاية ثبوته في ذلك في زمان المتشرعة لعدم القول
بالفصل على انا اثبتنا سابقا كون امثال هذه الالفاظ حقايق في ذلك الزمان ايضا الثالث [الوجه م]
التعارض بين الاشتراك والاضمار كما في قوله واسئل القرية فانه يحتمل اشتراك لفظ القرية

بين الحال والمحل كما يحتمل اضمار لفظ الاهل لاختصاص القرية بالمحل فعلى الاول يصير السؤال قرينة
معينة لارادة الحال وعلى الثاني فمعين المضمر بالسؤال في حل الاشكال لتعذره الا بالية
التبادر او قرينة الحال الحاصل ووقع الخلاف في الاولوية فالمص [illegible] والسيد الشارح وجماعة
قالوا بترجيح الاضمار وهذا ليس ببعيد عن اولويته بالاعتبار وعلى ما استندوا اليه واعتمدوا
عليه الكثرة الفائقة واغلبية المفردة بالنسبة الى الاشتراك لاشتراك اذا الاحتمال المشترك بينهما
انما يختص ببعض صور الاضمار وهو صورة تعدد المضمر وعدم تعليمه بشيء من القراين واما
في صورة وحدته او تعينه مع التعدد فلا وهذا بخلاف المشترك فانه لا يوجد فيه صورة خالية
عن الافتقار الى القرينة المعينة فالاحتمال عام بالنسبة الى جميع صوره واذا كان كذلك فعليه
الغلبة وهي امارة الرجحان كما عرفت مرارا لكن قد حكم السيد الاستاد بعدم خلو هذا الاستدلال
عن الاشكال نظرا الى امكان دعوى عدم اولويته على المشترك الذي جعله جماعة من الاصوليين
اولى من المجاز الغالب الشايع على نحو ما عرفت مكررا فالجملة المسئلة لا تخلو عن نوع اشكال الوجه
الرابع التعارض بين الاشتراك والتخصيص كما في الفاظ العموم عند وروده بما ينافيه فعلى القول
بكونها مشتركة بين العموم والخصوص كان المتعين التوقف حتى يظهر القرينة المعينة للمراد
وعلى القول بكونها حقيقة في العموم خاصة كما هو الحق على ما سيأتي انشاء الله فلا بد من التخصيص
متعين ويظهر من كلمات القوم اطباقهم على الحكم باولوية التخصيص اذا حكموا باولويته
على المجاز واولوية المجاز على الاشتراك وكذا اذا حكموا بتساويهما اذ الراجح على احد المتساويين
راجح على الآخر ايضا ثم يشكل الامر ايضا على ترجيح الاشتراك على المجاز الا ان يقال هنا ان
غلبة التخصيص غلبة شايعة تربحه وتغلبه على الاشتراك كما لا يخفى على ذي فطانة وادراك
ولكن ينبغي ان يعلم ان هذا في صورة الغلبة لا مطلقا اذا استلزم التخصيص خروج اكثر افراد
العام اذ بعد ذلك على فرض حجيته ضعفه عن الرجحان الكلي فلا تغفل وا
الخامس المجاز اولى من النقل لتوقف النقل على اتفاق اهل اللسان عليه بخلاف المجاز
السادس اولى من النقل لما قلناه في المجاز السابع التخصيص اولى من النقل لانه اجود من المجاز
على ما ياتي والمجاز اولى من النقل بعد الفراغ عن بيان الوجوه الاربعة الحاصلة

من تعارض الاشتراك مع الاربعة الباقية شرع في بيان الوجوه الثلثة الحاصلة من تعارض النقل
مع الثلثة الباقية وهي المجاز والاضمار والتخصيص الوجه الاول التعارض بين المجاز والنقل
كان لفظ له معنى حقيقي لغة ثم استعمل في مجاز من غير معلوم ان جهة الاستعمال باقي هل الوضع
ام العلاقة والمناسبة للمعنى الاول فعلى الاول نقل وعلى الثاني مجاز وذلك كالفاظ العبادات
المستعمل في زمان الشارع في المعاني الشرعية المحتملة بعد كونها لغة موضوعة لمعان اخر فان
استعملها مستعمل في هذه المعاني خالية عن القرينة فعلى ثبوت النقل وجب حملها عليها حمل الحقايق على معانيها
وعلى عدم الثبوت لزم مراعاة القرينة العلاقة وساير مجالات المجوز ولو تقديرا وبالجملة الاقرب
الثاني وفاقا للمصنف والسيد الشارح والسيد الاستاد وكل من رجح الاشتراك على النقل مع
ترجيح المجاز على الاشتراك لنا مضافا الى ما ذكره المصنف من ان النقل متوقف على امر متعسر
عادة وهو اتفاق اهل اللسان على تغيير الوضع الاول اولا ونسخه واثبات وضع جديد ثانيا
بخلاف المجاز فانه لا يفتقر الا الى قرينة صارفة عن الحقيقة وهي امر متيسر وعلى ذلك فهو
اولى بالاختيار ثبوت الغلبة في جانب المجاز زائدا على ما ثبت في جانب النقل على ما عرفت
غير مرة من ادعاء جماعة اكثرية المجاز في اللغات بالنسبة الى غيرها فحصول الظن بالمراد مما يدور
معها وجدانا فان قلت المعاني الجديدة التي استعملت الالفاظ فيها اكثرها مما كثر الاستعمال
فيها في زمن الشارع كلفظ الصلوة والزكوة والحج وامثالها فلو بني الامر على ترجيح المجاز على النقل
يلزم ارتكاب خلاف الاصل كثيرا اذ كل مرة يفتقر الاستعمال الى قرينة وذلك بخلاف ترجيح
النقل المستلزم لارتكاب المخالفة مرة واحدة وهو اول وذلك ظاهر مضافا الى ما يترتب
على النقل من الفائدة الفائتة في المجاز من عدم الاخلال بالفهم لان كشف المراد فيه
مناط بالوضع الاصيل لا بالقرينة المختلفة بالوضوح والخفاء كما يوجد في المجاز فيوجب
الحمل قلت لا نم ان ترجيح المجاز يلزم منه خلاف الاصل كثيرا اذ الاستعمال الكثير يوجب معه
كثرة القرائن بل القرينة الواحدة في اول الامر على ان الاستعمال كلما وجد من مستعمل في حمل
اللفظ على المعنى الفلاني تكفي عن تكرارها سلمنا لزوم التكرار وارتكاب المخالفة كثيرا ولكن
يلزم منه ترجيح المجاز في صورة عدم العلم بكثرة استعمال الالفاظ في المعاني الجديدة اللغوية
واما مع العلم موجود هذا المحذور على تقدير النقل ايضا ظاهر فيبقى اصالة بقاء المعنى اللغوي
واصالة بقاء المعنى المجازي على حالها واصالة عدم نسخ الاول واصالة عدم طرو الوضع الجديد

سواء كان بالتخصيص او التخصيص مشترك

مستعمل

غالفة

كلها

كلها سليمة عن المعارض هذا كله مع ان الغلبة الثابتة اولا لا يعارضها شيء من المذكورات
فتدبر الثاني التعارض بين النقل والاضمار كما في قوله تع وحرم الربوا فانه يحتمل نقله عن
المعنى اللغوي وهو الزيادة مطلقا الى العقد المتضمن لها كما يحتمل بقائه على حاله فيضمر هنا لفظ
الاخذ ويتم فيما لو وقع العقد كذلك فعلى الاول الحكم بحرمته وعلى الثاني الحكم بها الا مع الاخذ
الزيادة لا العقد والقائل بترجيح النقل هنا لم نعثر عليه كما افاده السيد الاستاد وان لم يكن
القول به بعيدا ذلك البعد عن السداد نظرا الى ادعاء الكثرة معه الغالب اليها الاستناد و
بالجملة ما اشتهر في السنتهم غاية الاشتهار ترجيح الاضمار فلابد لنا ايضا من الاختيار و
الدليل عين ما سبق ذكره لترجيح المجاز على النقل من ان النقل يتوقف على اطباق اهل اللسان
على تغيير الوضع السابق ونسخه واثبات وضع جديد وهذا متعسر عادة بل كاد ان يكون
اولى بالاختيار كالمجاز والاضمار اذ كما ان الاول غير متوقف الا على حصول القرينة وهو امر يسير
فكذا الثاني لا يتوقف الا على تعيين مضمر خاص فاذا كان ذلك موجبا لترجيح الاول على النقل
فليكن موجبا لترجيح الثاني عليه ايضا وانت خبير بان هذه المقايسة فيتصل الثالث التعارض
بين النقل والتخصيص كما في لفظ البيع في قوله تع واحل الله البيع فانه مستعمل في المعاوضة وفي
المبادلة الجارية بين الناس وعلق الحكم عليها احكام شرعية ويحتمل كونه منقولا الى بيع خاص
وهو الجامع للشرائط المعتبرة بالنص شرعا كما يحتمل بقائه على معناه الاصلي ويكون ما اعتبره الشارع
من شروطه الخارجة عن ماهيته فالمصنف والسيد الشارح والسيد الاستاد وجلة من المحققين على
ما اعثر على منهم على ترجيح التخصيص كما هو الحق لنا ثبوت اولويته بالنسبة الى المجاز على ما سيأتي
فاثباتها اولويته المجاز بالنسبة الى النقل على ما تقدم ذكره هذا مضافا الى الغلبة الحاصلة معه غلبة
تامة تكفي لترجيحه كما عرفت في بيان حال نظائره ولكن بشرط ان لا يستلزم حمل الخروج عن الشيوع كما في
صورة خروج اكثر افراد العام فانه حينئذ لا يبعد ترجيح النقل كما اشرنا اليه سابقا في نظير هذا المقام
الثاني من المجاز والاضمار متساويان لاحتياج كل منهما الى قرينة صارفة عن الظاهر الثابت
التخصيص اولى من المجاز لانه اذا انتفت القرينة في التخصيص حمل على الجميع فلا يخل المراد وعدمه بخلاف
المجاز بعد الفراغ عن بيان الوجوه الثلثة الحاصلة من تعارض النقل مع الثلثة الباقية
لا بد من بيان الوجهين الحاصلين من تعارض المجاز مع الباقيين اعني الاضمار والتخصيص الوجه الاول
التعارض بين المجاز والاضمار كما في قوله تع واسئل القرية فانه يحتمل ارادة الاهل من القرية مجازا لا اضمارها

الوجه م

الوجه م

فيه غالبا للعلاقة كالحقيقي اضمار لفظ الاهل ذهب القوم هنا الى ثلثة مذاهب ترجيح المجاز على الاضمار
وعكسه والحكم بالتساوي كما عليه المص طاب ثراه هنا مستدلا بتساويهما في الاحتياج الى القرينة
التي تصرف اللفظ عن ظاهره والمختار ما اختاره السيد الاستاد وهو ترجيح المذهب الاول لما
مر مرارا من حكاية اغلبية المجاز بالنسبة الى ما سوى التخصيص على خلاف الاصل ومن حصول الظن
بالمراد معها وعلى هذا لا احتياج لرد المذهبين الى تجشم المناقشة في الاستدلال عليهما الا ان ملاحظة
كون الاضمار من محاسن الكلام مع قلته او كثرته مخالفة الاصل معه وكثرته مع المجاز تصير المسئلة
غير خالية عن نوع من الاشكال كما انصف السيد الاستاد بما ذكرنا وان لم يشر دام ظله الى وجهه
الوجه الثاني التعارض بين المجاز والتخصيص كما افاد وبعد اكرم العلماء ولا تكرم زيدا العالم فانه
لا يجوز الحمل بهما للتنافي بينهما فلا بد من التاويل اما بتخصيص العلماء بمن عدا زيد او النهي عن اكرامه
او بحمل النهي عن الاكرام على الكراهة وهي معنى مجازي له والظاهر من جل المحققين ترجيح الاول وهم
المص في كتبه والسيد الشارح والمحقق الدواني والبيضاوي في المنهاج وشارحاه العبري و
الاصفهاني كما حكى عنهم السيد الاستاد واختاره هو دام ظله ايضا اختيارا لما هو الحقيق به نعم
يظهر من صاحب المعالم التوقف فيه كما حكم في ذيل البحث عن تعقب العام بضمير يرجع الى بعض
ما يتناوله بالتساوي بينهما لنا مضافا الى ما ذكره المص من ان المقصود انما يحصل مع التخصيص
على تقدير وجود القرينة الدالة عليه وعدمها اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان باب
اللفظ على ظاهره فيدخل المقصود فيه ويحصل المطلوب بخلاف المجاز فانه مع عدم اقترانه
بالقرينة المعينة للمراد لا بد من حمله على الحقيقة التي قد لا تكون مقصودة اصلا وترك الحمل
على المعنى المجازي الذي كان مقصودا والى اطباق هؤلاء المحققين الذي يحصل منه الظن
الاقوى ان لم يبلغ العلم بصحة المطلق عليه جريان العادة المستمرة والسيرة المستقرة على ذلك
فيجب الاخذ به لاتفاق ذوي العقول على اعتبار ما جرت به عادتهم كما يشهد به قوله تعالى وما
ارسلنا من رسول الا بلسان قومه على ان العلة التي دار معها الظن بالمراد حاصلة مع التخصيص
ولم يحصل مثلها مع المجاز كيف وقد صار مثلا ما من عام الا وقد خص وان اللفظ عند تخصيص
يبقى معتبرا في الباقي من دون افتقار الى التامل واستكشاف عن المراد بخلاف المجاز
فان القرينة معه قد تصرف اللفظ عن المعنى الحقيقي ولم تنهض لتعيين المراد هذا كله اذا
لم يعرض التخصيص ما يضعفه عن قوته الحاصلة بالعلة مانع عن المقاومة للمجاز كخروج اكثر افراد
العام فانه مع ذلك يصير نادرا فاين غلبته حتى يغلب المجاز بها ثم انه قد الحق السيد الاستاد

بالتخصيص

بالتخصيص فيما ذكر التقييد فان الفرد الغالب منه ايضا غالب على المجاز عند التعارض والنادر مغلوب
يعني ما ذكر من الدليل والاسلوب التخصيص اولى من الاضمار لانه خير من المجاز
المساوي للاضمار هذا اخر وجوه المعارضات العشرة الحاصلة في الاحوال الخمسة
وهو يتعارض التخصيص والاضمار كما في قوله ع لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل وقولهم عليهم السلام
الدال على جواز عقد النية في النافلة الى نهار متنافيان ظاهرا والتاويل اما بتخصيص
الصيام بالفريضة او باضمار مثل لفظ الكمال بعد لا او الكامل بعد صيام ما تعارض العام بالحال و
المختار عند المحققين هنا ايضا تقديم التخصيص على الاضمار والدليل بعد ملاحظة الوجوه السابقة ظاهر
اذ بعد رجحانه على المجاز ورجحانه على الاضمار ولا يبقى تحت حجاب الاخفاء اذ لا يخلو حال الاضمار من
المرجوحية بالنسبة الى المجاز والتساوي معه او الرجحان عليه وعلى اي حال فرجحان التخصيص
ثابت اما على الاول كما هو المختار فظاهر واما على الثاني كما هو مختار المص فلان الراجح على
احد المتساويين راجح على الاخر ايضا واما على الثالث كما عليه بعض فلغلبة الغالبة
على ما عرفت الدائر معها الظن بالمراد والله الموفق للصواب والسداد الفصل
الخامس في بعض حروف يحتاج اليها فمنها الواو ومعناه الجمع من غير ترتيب خلافا للفراء
لنا اجماع اللغة قال ابو علي اتفق اللغويون والنحويون البصريون والكوفيون على ان الواو
للجمع المطلق من غير ترتيب ولوروده في مثل تقاتل زيد وعمرو ولصدق كما زيد وعمرو
قبله او بعده من غير تكرير ولا تناقض في قوله تعالى وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وبالعكس
ولسؤال الصحابة عن مبدأ السعي ولمساواة واو العطف في الاسماء المختلفة وواو الجمع في
المتفقة احتجوا بانكاره ع على من قال ومن عصاهما وبانكار الصحابة على ابن عباس
وامرهم بالعمرة قبل الحج وقد قال تعالى واتموا الحج والعمرة لله وبعدم وقوع الثانية لمن قال انت
طالق وطالق بخلاف طلقتين ولان الترتيب على التعاقب للفاء وعلى التراخي ثم
ومطلق الترتيب معنى تشتد الحاجة الى التعبير عنه فللواو اذ لا غيره وهو اولى
من جعله لمطلق الجمع لاستلزام المركب للجزء بخلاف العكس والجواب الاتحاد لترك الافراد
بالذكر فانه ابلغ في التعظيم وانكارهم على ابن عباس معارض بامر ابن عباس ايضا فان امر
ابن عباس يدل على المص خلاف انكارهم لاحتمال فهم الجمع المتنا والتقديم الحج او لتقديم
العمرة فان امر ابن عباس بتقديم العمرة ليرفع العمومية المستفادة منه من مطلق الجمع

الدال على التخيير وهو مطلوبنا والطلاق الثاني ليس تفسير الاول وقد طلقت بالاول لتمام
وضع اللفظ للاعم ولان الحاجة الى التعبير عنه استيفاء للحاجة الى الخاص يستلزم الحاجة اليه و
قد يحتاج الى العام ويستغني عن التعبير عن الخاص   هذا الفصل لبيان حروف يحتاج في الفقه
الى البحث عنها منها الواو العاطفة التي يجب حمل الاطلاق عليه اختلف القوم في مدلولها على
اقوال الاول انها موضوعة للجمع المطلق من دون التقييد بترتيب ولا معية وهذا مختار الاكثر
على ما حكى السيد الاستاد عنهم ومنهم كالشيخ والمحقق والمص في غير اصول المنتهى والسيد الشارح
وثاني الشهيدين ونجم الائمة والمحقق البهائي وصاحب غاية المبادي والحاجبي والعضدي
والتفتازاني والبيضاوي وابن هشام والزمخشري وجمال الدين الازهري وغيرهم الثاني انه
للترتيب وهو كون حصول مضمون المعطوف بعد حصول مضمون المعطوف عليه وهذا على ما
حكى السيد الاستاد عن المص في المنتهى وكذا الفراء كما حكي [illegible] والكسائي وثعلب والربعي
وابن درستويه وابي جعفر الدينوري وابي عمرو الزاهد وهشام وقطرب وابي عبيد
والشافعي واصحابه وابي حنيفة والكوفيين وجماعة من الاصوليين وحكي عن الفراء نسبة
هذا القول الى اكثر النحويين الثالث انه للمعية بمعنى اقتران المضمونين واجتماعهما في
واحد وهو اختيار ابن كيسان وبعض الحنفية كما نسبه السيد الاستاد اليهما حكاية الرابع انه للترتيب
والمعية معا بالاشتراك اللفظي وهو اختيار بعض الافاضل على ما حكي السيد الاستاد ايضا وبالجملة
الاقوال وان كانت متشتتة والاراء مختلفة الا ان المشهور هو القولان الاولان كما نص
المص عليهما والاولى منهما بالترجيح الاول لوجوه ذكر المص هنا ستة منها الاول اتفاق اهل
اللغة كما حكي عن ابي علي انه قال اتفق اللغويون والنحويون البصريون والكوفيون على ان الواو
للجمع المطلق من غير ترتيب وحكاه السيد الاستاد ايضا عن جماعة غفيرة كالمحقق ونجم الائمة والمحقق
البهائي والاصفهاني وصاحب الرشح وبعض النحاة والقتوفي والآمدي والحاجبي والبيضاوي
وغيرهم ومصير اعاظم اهل العربية الى القول بالترتيب لا يكون قادحا في حجية هذا الدليل
كما انه ليس في المنتهى من ان القول بالترتيب شهادة اثبات والقول بالجمع شهادة نفي
والاول مقدم على الثاني قابلا للتعليل اذ القائلين بالمختار من مهرة فن العربية والادب وكلامهم

صريح في ادعاء الاتفاق والمخالف ضعيف في جنب هؤلاء الجماعة مع ان الفراء وهو رئيسهم
وكذا الشافعي وابو حنيفة ليس منهم نص فيما نسبوا اليهم بل الاول يقول بالترتيب فيما يمتنع
فيه الجمع لا مطلقا والاخيران لا يقولان به مطلقا فالنسبة اليهما سهو فالشهادة على فرض تسليمها
مع تقويتها ما يقابلها بما عرفت لا تقوى للمعارضة فكيف عن التقديم فالتعليل المذكور عليل الثاني
ان الواو واردة في التفاعل كما في قولك تقاتل زيد وعمرو مع انها ليست للترتيب هنا قطعا
والظاهر نفي الخلاف في ذلك والاصل في الاستعمال الحقيقة الثالث ورودها في مثل
قام زيد وعمرو وقبله ليتحقق مفاد الكلام على وفق مراد المتكلم وهو الاخبار بكون صدور
القيام عن عمرو قبل صدوره عن زيد من غير وقوع تناقض في الكلام كما هو ظاهر ولو
كانت للترتيب لزم التناقض جزما وليس فليس وكذا يتحقق المفاد لو ابدل اللفظ بمعلوم ثم
وكان المراد الاخبار بعكس ما مر من غير لزوم تكرار ولو كانت للترتيب لزم ذلك قطعا
والمعترض من خلافه احتمال التجوز في الاول وافادة المنع من الحمل عليه في الثاني مدفوع
بالاصل الاصيل وعدم تحقق التناقض هنا بعين المطلوب اذ احتمال المعية يلزمه التناقض
في الصورتين كالاول الرابع ورودها في قوله تعالى في سورة البقرة وادخلوا الباب
سجدا وقولوا حطة وفي قوله تعالى في سورة الاعراف قولوا حطة وادخلوا الباب سجدا
ومن الظاهر انها هنا ليست للترتيب مع اتحاد القصة للزوم التناقض بسبب التعاكس
ولا المعية فتعين كونها للجمع المطلق وارتكاب التجوز في احدى الايتين مدفوع بالاصل الخامس
ان الصحابة على ما حكي عنهم سألوا عن النبي صلى الله عليه وآله عن بماذا نبدأ بعد ما سمعوا قوله تعالى ان الصفا
والمروة من شعائر الله فقالوا بم نبدأ يا رسول الله فقال صلى الله عليه وآله ابدؤا بما بدأ الله به ولو
كانت الواو للترتيب لما احتاجوا الى السؤال لكونهم من اهل اللسان فكانوا يفهمون المبدأ
ويؤيده ما علق من النصوص الامرة بالبداءة بما بدأ الله تعالى به من غير سؤال الصحابة وذلك لانه لو
كانت للترتيب لما كان للامر فائدة هكذا افاد السيد الاستاد والعلامة في ثبوت الحكاية
فتح في المتفق عليه لا يقال الشرطية ممنوعة على القائلين بالجمع فانها لو كانت للقدر المشترك
لما جاز لهم السؤال لوضوح دلالة اللفظ لانا نقول السؤال عن افراد الكليات حيثما
تتعلق بها التكليف جائز مطلقا بل ما نشاهد جزما ولا كذلك السؤال عن نفسها وانه حين

بان السؤال على فرض الترتيب انما يكون من قبيل اللحن كما لا يخفى وبعبارة اخرى السؤال انما
يحسن مع قيام الاحتمال وبدونه قبيح وعلى فرض حسنه بناء على تحصيل القطع بالمراد لعدم الاكتفاء
بمجرد الوضع لا سيما مع كثرة التجوز المحصل للاحتمال فالسؤال الاول اكثر واغلب بالنسبة الى التكلم
بمحتمل لهما عليه اولى بناء على القاعدة المتقررة فتامل السادس انها في الاسماء المختلفة
كما في قولنا جاءني زيد وعمرو وبكر مثلا والواو الثانية للترتيب مسلم كما ادعى المحتج عليه
الاجماع فلزوم ان لا يصح الاول قطعا لحق المساواة وافتراقهما من جهة اتحاد المعطوف
والمعطوف عليه وعدمه لا يوجب التفريق في القاعدة اللغوية من جهة اخرى من دون موجب
اخر فلا يلزم قدح في عينيتها فيلحق فيه على انه خلى عن الحصول انهم نصوا ان فائدة
احدهما عين فائدة الاخرى احتج القائل بالترتيب بوجوه ذكر المصنف اربعة منها الاول
انكار النبي صلعم على من قال في خطبته من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما
فقد غوى فقال صلعم بئس خطيب القوم انت قل ومن عصى الله ورسوله وجه الدلالة انه
لولا كون الواو للترتيب لما افترقت عبارتهما ولم يكن للانكار وجه لاتحاد مفاد كلام الخطيب
وما افترقت به الثاني انكار الصحابة على ابن عباس رضي الله عنه في امره اياهم بالعمرة قبل الحج
محتجين في ذلك بقوله تعالى واتموا الحج والعمرة والوجه انهم كانوا من الفصحاء وفهموا الترتيب
من الواو فانكروا ما امرهم به ابن عباس من عكس الترتيب وفهمهم حجة الثالث انه
الطلاق الثاني لم يقع لو قيل انت طالق وطالق باتفاق الفقهاء بخلاف ما اذا قيل طالق
طلقتين فلولا كلمة الواو مفيدة للترتيب فيوجب نفوذ الطلاق الاول فلا يبقى للطلاق
الثاني محل كي يقع فيه لو لم يكن بين العبارتين فرق الرابع ان الترتيب معنى كلي ومفهوم
عام له فردان مختصان بالتعاقب والتراخي ووضع للاول الفاء وللثاني ثم واما
هو نفسه مجردا عن خصوص فرديه فليس له لفظ موضوع سوى الواو بالاتفاق مع انه
معنى تشتد الحاجة الى التعبير عنه استقلالا زائدا على فرديه فلا بد من وضعها له
كما اوجبه جمع من المحققين لا يقال الجمعية المطلقة ايضا معنى تشتد الحاجة اليه فلم
لا يكون الواو موضوعة لها لانا نقول كونها موضوعة للترتيب المطلق اولى لكونه

مركبا من الجمعية مع قيد زائد والمركب يستلزم الدلالة على اجزائه بالتضمن دون العكس
والجواب اما عن الاول فبعد ثبوت صحة الرواية باحتمال كون الانكار لترك ذكر الاسم الاعظم
منفردا على سبيل الاجلال لانه ابلغ في التعظيم من اجتماعه مع اسم النبي في الافضا بعد اوجل
في الردع عن المعصية مع ان الادب يقتضي ان يكون المقدم في الفضيلة مقدما في الذكر
على ان الترتيب هنا لا معنى له اذ عصيان الله تعالى وعصيان النبي صلعم متلازمان فليس
في هذا الكلام محل لاحتمال وقوع الترتيب اصلا واما عن الثاني فبانه معارض بامر
ابن عباس اياهم بتقديم العمرة ولو كانت الواو للترتيب لما امرهم به لكمال فصاحته اذ
هو افصح الفصحاء فامره به يكشف عن عدم كونها له هذا بعد الاغماض عما يرد عليه الانكار
المذكور من حقيقة ما هو المطلوب فالانكار يحتمل احتمالا قويا انهم لما فهموا من الواو الجمع
المطلق المتناول لتقديم الحج ولتقديم العمرة فامرهم ابن عباس بتقديم العمرة ودفع العمومية
المستفادة من مطلق الجمع مع عدم موجب لذلك ظاهرا انكروا عليه وهو انما يثبت مطلوبا
كما هو ظاهر ويحتمل ايضا ان انكارهم لمخالفته للفعل بما يقتضيه كلمة ابدأوا بما بدأ الله تعالى به لا
للدلالة الواو فتبصر واما عن الثالث فبان نفوذ الطلاق الاول لا يكون لاجل الترتيب
المستفاد من الواو والمقتضي لحصول مضمون المعطوف عليه اولا بل لكون المعطوف عليه في المثال
الاول كلاما تاما مفيدا للمراد تماما فليس المعطوف مفسرا او مبينا له ولذا حكموا بعدم وقوع الطلاق
ثانيا وهذا بخلاف المثال الثاني فان لفظة طلقتين فيه انما يكون مبينة للمراد بالطلاق
ومفسرة له فلهذا حكموا هنا بوقوع الطلاقين هذا كله على فرض تسليم الاتفاق في التفرقة
والا فنمنع اولا من وقوع الطلاقين في الموضعين سلمنا فنمنع ثانيا من عدم وقوعهما
كذلك وفاقا لجماعة من اهل الخلاف واما عن الرابع فبان المصالح في الوضع وجود المصلحة
وحصول المنفعة فكلما كان اصلح وانفع كان ادخل في ضرورة من امارات الوضع فعلى
هذا نقول ان تركب الترتيب من الجمعية مع قيد زائد المستلزم للدلالة عليها بالتضمن
من دون عكس لا ينفع في المقام بل يقل الحاجة الى الوضع للخاص على هذا وتكثر الى الوضع للعام
وما هو الا مقو للمرام اذ ذلك هو الوضع لمطلق الجمع قد يكون محتاجا الى التعبير عنه مع
الاستغناء عن تعبير الخاص الذي هو مطلق الترتيب فعلى هذا الوضع بالنسبة الى ذلك

اولى والحق كما هو ثابت وتحقق   يستفاد من تتبع كلمات البلغاء كثرة استعمال
الواو في الترتيب بحيث يكاد يوهم تبادره لاستعمالها في الجمعية بل غلبته عليه كما عن الازهري
انه تحقيق لوانع ولكن الانصاف عدم منع شيوعه في سنن البلاغة لا مسكه لوقوع غالب محاورات
اهل العرف كما هو محط نظر الاصولي فالحق ان الترتيب عند مسابق الى الذهن بل المتبادر انما
هو الجمع المطلق فهذا ايضا من اعظم الادلة واوضحها واصح الامارات واتقنها   ومنها
الفاء وهي للتعقيب بحسب ما يمكن لاجماع اهل اللغة عليه وقوله تعالى لا تفتروا على الله كذبا
فيسحتكم بعذاب فان الوعيد من الله تعالى يشبه الوقوع لامتناع الخلف فيه   ومن الحروف
الحجاج الى البحث عنها الفاء وقد تضمن كثير من عبارات القوم دعوى الاجماع على انها موضوعة
للتعقيب وهو كون ما دخلت عليه عقيب ما تقدمها بقول مطلق وربما يقيد في بعض
العبارات ببلا مهلة او من غير تراخ وحكي عن الفراء والغزالي القول بعدم الترتيب
مط وعن بعض عدم افادتها التعقيب مط وعن المرتضى انه ذاهب الى افادتها الترتيب
وخالف في انها تفيد التعقيب من غير تراخ وقال ذلك موقوف الى الدليل وعن بعض
عدم افادته اياه في البقاع والامصار وقال في المصابيح ومنهم من جعلها للتراخي ايضا
انتهى واعلم ان التحقيق يقتضي ان يقال المراد بالتعقيب ما يعد في العرف والعادة
ذلك كل شيء بحسبه بحيث لا يمكن تأخره اقل مما تأخر كما اوضحه المتم فعلى هذا يظهر ان
اختلاف المذاهب على ما عرفت على الحسب اختلاف العادة في الاشياء والا فالمآل الى امر
واحد كما لا يخفى فالنزاع لفظي وبالجملة كونها موضوعة للتعقيب مما اطبق اللغويون والنحاة
عليه كما ادعى المتم وجماعة من المحققين وحكي عن فخر الاسلام انه قال في شرح المبادي وذهب
بعض من لا تحقيق له الى انه ليس لنا اجماع اهل اللغة انتهى فاجماعهم في مثال هذه المقامات
حجة قطعا مضافا الى اعتضاده بالتبادر فالقول المنع من افادتها ذلك مطلقا او في الجملة
لو سلم ضعيف ولا يقدح في المختار استعمالها في خلاف الترتيب لو سلم كصحة التقييد بالتعقيب
مع وجود الفاء لو سلمت اذ باب المجاز واسع مع رجحانه على الاشتراك والتاكيد شائع وليس
هذا محل رجحان التاسيس عليه كما لا يخفى وتمسك الخصم بقوله تعالى لا تفتروا على الله كذبا فيسحتكم
بعذاب حيث لا يمكن وقوع الاسحات عقيبا للفرية لكونها في الدنيا والاسحات بالعذاب
انما يكون في الآخرة والجواب ان الاستعمال هنا لو سلم صحة التقريب على سبيل المجاز جدا اذ

اذ بعد ثبوت كون الفاء حقيقة للتعقيب حقيقة فيلزم الحكم بمجازيتها في غيره لا كونها حقيقة ايضا لئلا
يلزم ترجيح الاشتراك المرجوح على ما عرفت على المجاز الراجح والعلاقة هنا مشابهة وعقيد التعقيب للامر الواقع
في عدم تخلفه هنا انا لم نقل بحصول التعقيب هنا حقيقة نظرا الى ان الفاصل باخبار الآخرة
عن امر الدنيا لا يمكن حصوله اقل مما حصل فيتحقق ثم ينبغي ان يعلم ان الفاء الجزائية كالفاء العاطفة
في افادة التعقيب ولكن لا كما توهمه جماعة من كونها مفيدة لتعقيب حصول الجزاء بالنسبة الى
حصول الشرط واستدلوا عليه بما انتظر فيه السيد الاستاد دام ظله من انها لو لم يكن للتعقيب لما
صح دخولها على الجزاء اذا كان اسما واللازم باطل بيان الملازمة انها لو لم يكن للتعقيب
لكان لغيره ويثبت وجوب حصول الجزاء عقيب الشرط ولا يصح دخولها عليه اذ هذا الدليل
العليل لا يسمن ولا يغني كما لا يخفى عن مفاده نزع المستدل ضم من الاعاظم وصادع الى عدم
الافادة نعم لو قلنا بافادتها التعقيب ترتب حكم الجزاء على حصول الشرط لكان موافقا للتحقيق
فقوله اذا دخل الوقت فتوضأ انما يدل على ترتب وجوب الوضوء على حصول الدخول لا على وجوب
الاتيان به فورا وان كان ذلك مفاد الامر على بعض المذاهب فيه في هذا المثال وامثاله الا انه
خارج عن محل الكلام والتعقيب على ما ذكرنا وان كان مستفادا من الترتيب لا من الفاء
حقيقة الا ان الترتب مستفاد من الفاء فيصح اسناد التعقيب اليها ايضا ولو بالواسطة
فتدبر   ومنها في وهي للظرفية حقيقة مثل زيد في الدار او تقديرا مثل في جذوع النخل
ومن الحروف المحوث عنها في وهي وان كانت مستعملة في معان الظرفية والسببية كما في
قوله عليه السلام وان امرأة دخلت النار في هرة حبستها والاستعلاء كما نص عليه الحاجبي ومعنى
الى في فردوا ايديهم في افواههم ومعنى من والالصاق الا ان الحق كما هو مختار المحققين
انها في الاول وهو الظرفية حقيقة وفي البواقي لو سلم مجاز والدليل على الاول مضافا
الى المحقق الاجماع المحكي عن اهل اللغة حصول التبادر الكاشف عن الوضع بحيث لا يمكن
انكاره جدا وعلى الثاني عدم الدليل عليه اذ لو كانت حقيقة في احد من البواقي خاصة
او مع الظرفية كان المتبادر غيرها او هو معها واللازم باطل لما ظهر لك من الدليل
مع انها لو كانت حقيقة في غيرها ايضا للزم الاشتراك المخالف للاصل المرجوح بالنسبة الى
المجاز وربما حكي عن بعض القول بكونها حقيقة في المعنى الثاني وهو السببية ولكن ذلك
بالنسبة الى العرف الشرعي خاصة لا مط ويدفعه اصالة عدم النقل واصالة عدم ترادفه للام

الموضوعة لها في عرف الشرع قطعا على ان استعمالها فيها ولاسيما اكثر جماعة من الاعاظم
كالفاضلين المحقق والمص وغيرهما من علماء اهل الخلاف كالفخر الرازي ثم ان الظرفية و
هي كون الشيء بحيث يتمكن فيه المتمكن اما ان يكون بحسب الواقع وهو التحقيق مثل زيد في
الدار والماء في الكوز او على سبيل التنظير وهو التمكن المعتبر بالتقدير كتمكن المصلوب على جذع
النخل في قوله تعالى لاصلبنكم في جذوع النخل فانه متمكن تمكن المتمكن في مكانه ومن ذلك
قولنا زيد في الصلوة واعلم انه حكي عن الشهيد ان الظرفية المستفادة من في ظرفية مطلقة
بمعنى انه لا اشعار فيها بكون المظروف في اول الظرف او وسطه او اخره لاشتراك الثلثة في
معناه ولنعم ما افيد ومنها من وهي مشتركة بين ابتداء الغاية والتبعيض والتبيين
وزائدة كقولنا ما جائني من احد اي ما جائني احد ومن الحروف المفتقرة الى التفصيل لفظة
من فاعلم انها تستعمل في معان منها ابتداء الغاية مكانا كما صرح المص في النهاية والمحكي الاتفاق
عليه او زمانا على قول المبرد والاخفش والكوفيين فيما حكي عنهم وصار اليه ابن هشام ومالك
ونجم الائمة والسيد الشريف لشيوع صمت من يوم الجمعة ونمت من اول الليل وانكره البصريون فيما حكي
عنهم كما صنعه المص ايض في النهاية والمرجع في ذلك الى كلمات اهل اللغة ومنها التبعيض نحو اخذت
من الدراهم اي بعض الدراهم ومنها التبيين نحو قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان فان
الرجس المبهم انما يفسر ويبين بالاوثان بواسطة كلمة من وحكي عن قوم منهم الزمخشري انكار مجيئها
له وعودها في هذا القول الى ابتداء الغاية وهذا بعيد جدا كما استبعده نجم الائمة ايض وهذه الثلثة
مما اختلف الاصحاب في كونها معان حقيقية او مجازية لها بعضا طيا وهم على الظاهر على كون غيرها
معنى مجازيا فذهب المص هنا صريحا وفي النهاية على الظاهر الى كونها مشتركة بين الثلثة فرأى بها
معان حقيقية للحمل على احدها الا بعد تحقق القرينة المعينة كجعلها مقابلة للى فانه يعين
الابتداء وكتجويز وضع لفظ البعض موضعها فانه يعين التبعيض كما نبهنا سابقا وكان يكون
قبلها او بعدها مبهم يصلح ان يكون المجرور بها تفسيرا له وحمل اسم ذلك المجرور عليه فانه يعين
التبيين كما صرح نجم الائمة بذلك على ما حكي عنه وعن الرازي والبيضاوي انها حقيقة في الاخير
وعن بعض انها حقيقة في الابتداء مجاز في غيره وعن ظاهر الفيومي انها حقيقة في الاولين مجاز في الاخير
وبالجملة المسألة لا تخلو عن اشكال من كثرة استعمالها في الثلثة ومن عدم وجدان صورة خالية

عن قرينة

عن قرينة معينة للمراد كي يجعلها معيارا للتحقيق حقيقة الحال نظير التبادر وغيره من العلائم
وعدمه لتعيين احد المعاني وورود الباقي وتقويم قول الرازي بان التبيين قد يشترك بين
المعنيين الاخيرين والاصل في اللفظ المستعمل في المعنيين ان يكون حقيقة في القدر المشترك بينهما
لا يخلو عن ضعف هذا حالها بالنسبة الى الثلثة واما غيرها مما استعملت فيه ايض فالبدلية والعلة
والمجاوزة والتعليل ومعنى ربما وعلى والباء والى وغير ذلك فلا اشكال في المصير الى المجازية
لما ذكر من الاتفاق عليها صنعا فان المحقق تبادر الغير بالنسبة اليه وحصول الترادف والاشتراك
المرجوح الخالي عن القرينة للاصل انا لم نقل بذلك كما هو ظاهر ثم ان لفظة من قد يأتي في الكلام زائدة في
النفي وشبهه كقولنا ما جائني من احد اي ما جائني احد قيل وهو حج لعموم النفي وعن الاخفش
جواز زيادتها في الموجب لقوله تعالى ولقد جاءك من نبأ المرسلين ومنها الى وهي
لانتهاء الغاية ولا اجمال كما توهمه قوم لدخول الغاية تارة وخروجها اخرى لانها موضوعة
للدلالة على انتهاء الغاية قد ينفصل عنها كالليل يجب خروجها وقد لا يتميز كالمرفق يجب دخولها
ومن الحروف المحتاج الى البحث عنها الى فاعلم انها تستعمل ايض في معان منها انتهاء
الغاية زمانا مخصوصا الى الليل ومكانا نحو سرت الى الكوفة ولا اشكال في كونها حقيقة فيه لاطباق
اهل اللغة والاصوليين جميعا على ذلك مضافا الى تحقق التبادر وساير العلائم كما لا اشكال ايض في
كونها مجازا فيما سوى ذلك من معنى مع كما قيل ومعنى في كما قيل ومعنى اللام كما قيل ومعنى عند كما قيل
اذ ليس يصلح التسليم في شيء من المذكورات الا الاستعمال وهو غير كاف لكونه اعم من المجاز
حيث من الاشتراك مضافا الى ان الترادف خلاف الاصل ولم يدل عليه دليل انها نعم ادعى جماعة
من الاصحاب كالمرتضى والشيخ وابن زهرة والشهيد الثاني اتيانها بمعنى مع كثيرا للشواهد
وذلك غير قادح فيما ادعيناه لاستعماله ملاحظة ما يستفاد من كلام النجمي من ادعاء عدم
ثبوت الاستعمال راسا وادعاء اولوية الشواهد التي ذكروها الى ما يكون للغاية ثم انه بعد ما
ثبت كونها للانتهاء فهل يكون مدخولها داخلا من حيث استعمالها تارة فيما يكون الغاية داخلة
في قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق واخرى فيما يكون خارجة كما في اتموا الصيام
الى الليل او لا الظاهر الثاني نظرا الى ما حكاه التفتازاني عن اكثر النحويين والشهيد الثاني
عن اكثر المحققين من ان الاصل في الغاية خروجها عن المغيا كما ذهب اليه نجم الائمة وابن هشام

فاتجه عليه الثاني كما هو ظاهر الاول بان الاكثر مع القرينة عدم الدخول فيجب الحمل عليه عند التردد
والى ما استدل به للقسم من ان لفظة الى موضوعة للانتهاء مطلقا من غير اشارة الى دخول الغاية
او خروجها وانما استفيد ذلك من الخارج وهو ان الغاية ان كانت منفصلة عن المغيا حسا
حسا كالليل بالنسبة الى النهار وجب خروجها وان لم تكن متميزة كذلك كالمرفق بالنسبة الى اليد
اذ ليس بعض المقادير اولى بالتعيين والانفصال فوجب دخول الجميع لو شيء اخر يلحق التنبيه
عليه وهو ان الغاية المستفادة من الى هل هي بحسب الكيفية حتى يكون اية الوضوء دالة على وجوب
انتهاء الغسل عند المرفق او الكمية كي تكون دالة وجوب الانتهاء المغسول عنده مع جواز عدم كونه
منتهى الغسل فالاصل فيهما الظاهر الاول كما اختاره السيد الاستاد دام ظله لوجوه استند اليها
الاول التبادر عند الاطلاق والثاني الغلبة الحاصلة فيه وانكارها تعسف والثالث
الاستغناء عن الاضمار المتعلق للجار في الاية الشريفة على الاول لتعلقه بالفعل المذكور على الاول
والافتقار اليه على الثاني لعدم صلاحية الفعل لذلك حينئذ مع انه خلاف الاصل اقول
الانصاف ان المتبادر في المقام وهو استعمال اللفظ مجردا عن القرينة لا يكاد يوجد وان وجد
فمع غاية القلة بل الغالب استعماله مع قرينة قائمة على ارادة المختار كما يقابلها بكلمة من
مع ادعاء حصول التبادر الكاشف عن الوضع والغلبة الناشئة عن وصف الحقيقة مشكل
ولقد صار واهيا صح من المعاظر الى الناجي اللهم الا ان يقال الغلبة على نحو ما اعترف به
تكفي لتحقق حقيقة الحال في الالحاق ومنها الباء قيل انها في غير المتعدي للالصاق
وفي المتعدي للتبعيض وانكر سيبويه في سبعة عشر موضعا من كتابه كونها للتبعيض
والفرق بين مسحت بالمنديل ومسحت المنديل من حيث جعل المنديل الة في المسح مع الباء و
ممسوحا مع عدمها لا من حيث التبعيض ومن الحروف التي بحث عنها الباء اختلف
القوم في استعمالها في التبعيض حيث دخلت على ما تعلق عليه الفعل المتعدي بنفسه كقوله تعالى و
امسحوا برؤسكم على قولين الاول انه لم يستعمل فيه اصلا وهو مختار ابن جني على ما اشتهر
عنه حكاية عنه وجماعة من الاصوليين ومنهم المصنف هنا متمسكا بانكار سيبويه ذلك في
سبعة عشر موضعا من كتابه الثاني انه استعملت فيه وهو مذهب اكثر اللغويين كما حكى
عنهم كابن قتيبة وابي علي والاصمعي وابن كيسان ومالك والفيروزابادي والكوفيين

واكثر النحاة

بل المعظم منهم

واكثر النحاة بل وعن ابن جني انه كما قيل وعليه جم غفير من الاصوليين واهل العربية فهو المعتمد
واما اذا دخلت على ما يتعلق عليه الفعل اللازم كمررت بزيد وذهبت به فلا خلاف في عدم كونها للتبعيض
بل يكون حقيقة في الالصاق ولو مجازا كالمثالين فان المرور والذهاب انما الصقا بمكان يقرب
من زيد ولنا على المختار في محل الخلاف وجوه من الدليل الاول ما استدل به الرازي من ثبوت
التفرقة بين قولنا مسحت يدي بالمنديل والحائط وبين مسحت المنديل والحائط في ان الاول يفيد
التبعيض والثاني يفيد الشمول والثاني ما استشهدوا به على ذلك من نحو قوله تعالى عينا يشرب بها
عباد الله وقوله شربن بماء البحر ثم ترفعت الثالث الصحيح الذي رواه المشايخ الثلثة عن زرارة
عن ابي جعفر عليه السلام قلت الا تخبرني من اين علمت وقلت ان المسح ببعض الراس والرجلين الى
ان قال ثم فصل بين الكلامين فقال وامسحوا برؤسكم فعرفنا حين قال برؤسكم ان المسح
ببعض الراس لمكان الباء ولا يقدح في الاستدلال لما ناقش المصنف في الوجه الاول من ان الفرق
من حيث جعل المنديل الة في المسح مع الباء وممسوحا مع عدمها وبيانه ان الالة لما لم تكن مقصودة
بل انما هي واسطة في ايصال الفعل الى المحل فلا يجب استيعابها بل يكفي منها ما يحصل به المقصود
فما يدخله الباء ولو لم يكن الة كالمنديل في المثال يصير شبيها بها فلا يجب الاستيعاب فيه فاذن
المقصود هو الالصاق يحصل ببعضه فعلى ذلك يستفاد التبعيض منه لا من الباء لانه جعل الا عارض
عن كفاية الوجهين الاخيرين لنا دليلا سيما الاخير منهما كما استند اليه المعظم من الاصحاب فضلا
استفادة التبعيض من الباء في المثال المذكور مما لا ينبغي التامل فيه لذي الانصاف لاستلزامها بعد
ملاحظة ان المقصود هو اثبات صفة الالصاق حاصل ايضا في صورة عدم دخول الباء على
علة الذي هو وسيلة اليه كما في النفي فلو كان دخول الوسيلة الى استفادة التبعيض لا مكان الباء
في الصورتين انه وصف الالية وهو كون الشيء وسيلة الى اخر موجود فيهما على حد سواء مع عدم الباء
فيلزم كونها زائدة والاصل خلافه وهذا الخلاف ما قلنا من استفادة التبعيض منها في التمسك
بانكار سيبويه لانكار الشيء مصير المعظم الى خلافه مما يلحق بالانكار [illegible] قوله
النفي وترك هنا يقولون بالاثبات وقد اصر الاصمعي على مجيئها للتبعيض في نصهم ونثرهم مع
انه اشد انشاء كلام العرب واعرفهم بمقاصدهم وبالجملة المختار خال عن شائبة العناد

ان المذكور لا يستفاد منه شيء زايد على الاستثناء وهو ظهورها في التبعيض كما يحمل عليه عند الاطلاق المجرد كما هو نحو نصلي الا الظهر ان نتمسك لذلك بظاهر ما نقل اهل اللغة مع اعتضاده بالشهرة العظيمة وبلزوم زيادتها المخالفة للاصل كما اشرنا اليه لو لم يكن ذلك لحصول فائدة الالصاق وغيره من غيرها وحصرها في هذه الفائدة ولكن مع ملاحظة كثرة استعمالها في الالصاق بحيث يظهر من سيبويه حصرها فيه فيشكل نفي نقاب الاجمال الطاري عن الاحتمال عن وجهها في القبل والقال ثم انها قد يستعمل في بمعنى على الاستعلاء في نحو ومن ان تامنه بدينار يقنطار وبدليل هل امنكم عليه الا كما امنتكم على اخيه ونحو واذا مروا بهم يتغامزون بدليل وانكم لتمرون عليهم مصبحين وفي السببية في نحو فبظلم من الذين هادوا وفي الظرفية في نحو ولقد نصركم الله ببدر الى غير ذلك من الايات وغيرها ولا ريب ان هذه الاستعمالات على المجازية جدا ومنها انما وهي للحصر بالنقل عن اهل اللغة لان ان للاثبات ولا يمكن صرف النفي الى المذكور والاثبات الى غيره فتعين العكس ومن الحروف التي وجب البحث عن تفسيرها وتبيين معناها كلمة انما وبذلك تمام البحث عما كان لازما في الاصول من مهمات مباحث الحروف فاعلم انه قد اختلف القوم في فادتها الحصر على اقوال على افادته السيد الاستاد الاول انها لا تفيد ذلك بل انما تفيد تاكيد الاثبات وهو المحكي عن الامدي وابي حيان والتوحيدي الثاني انها انما تفيد ذلك وهو المعظم كالشيخ والمهذب من الاصوليين واهل العربية واللغة والمشهور انما هو هذا الثالث انها مشتركة بين الحصر والتاكيد لفظا وهو ظاهر الهروي والمصباح المنير على ما حكي عنه وثاني الثلثة اوسطها لوجهين الاول اجماع اهل اللغة والعربية عليه كما حكي نقله عنهم المنقح وحكاه عنها جماعة من المحققين مضافا الى مصير المعظم اليه كما عرفت الثاني ان كلمة ان موضوعة للاثبات وكلمة ما للنفي حالة الافراد فليكونا باقيين على وضعهما حالة التركيب اذ التركيب لا تخرج الالفاظ عن معانيها لان الاصل بقائها على ما كان وح لا يمكن توارد هما على محل واحد لتناقضهما فلابد من محلين وهو اما بورود الاثبات على المذكور والنفي على غيره او بالعكس والثاني باطل بالاجماع كما قاله المصنف وغيره فتعين الاول وهو المراد من الحصر وقد نوقش في الدليلين اما في الاول فبان دعوى الاجماع موهونة بمصير جملة من الاعاظم الى عدم افادتها

الحصر كما تقدم اليهم الاشارة ويؤيده نقل ابن ابي حيان ذلك حكاية عن البصريين واما في الثاني فيمنع كون انما كلمة مركبة من ان وما لاحتمال كونها كلمة مستقلة برأسها كسائر الالفاظ المفردة وعلى التسليم يمنع كون ما فيها للنفي لغيره كما ذهب اليه جمع من المحققين كابن هشام والعبري والتفتازاني وعلي بن عيسى الربعي وغيرهم فالاولى يظهر منه في المغني دعوى اجماع النحاة على بطلان كونها للنفي بل هي كافة على كونها كافة والثاني ايضا ادعى الوفاق على ذلك وصرح بما يستلزم الوفاق والجواب عن الاول ان ذهاب المعظم بحيث يكاد يحقق الاجماع لنا على ما عرفت لا يعارضه خلاف البعض وحكاية ابن ابي حيان لم يثبت صحتها فكيف عن مقاومتها لما تمسكنا به فكيف عن تطرق الوهن اليه بها واما عن الثاني فبان احتمال كونها كلمة مفردة مستقلة يدفعه اتفاق الفريقين على تركيبها كما عرفت من مطوي ما ذكرناه ويؤيده تصريح جماعة بان العرب عاملوا انما معاملة النفي و الاثبات اذ الظاهر ان هذه المعاملة لا تتجه الا بعد كون كلمة ما نافية ومن هنا يعلم فساد ما ادعوه من اجماع النحاة على خلافه وبالجملة منع كونها نافية بعيد غاية البعد الا ان يمنع من اتفاق الفريقين على كونها مركبة من ان وما ولا يخفى لذلك وجه ويظهر بعد التامل مع ملاحظة ان نضاف الى دعوى تركيبها اشكل بحكم التبادر فان المتبادر عندنا افرادها ولكن لا انصاف ايضا ان تبادر افادتها الحصر ايضا اوفق من التبادر الاول فظهر من ذلك اعظم دليل لنا على المطلوب ثم ان استعمالها في غير الحصر كما في قوله تعالى انما المومنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم وامثال ذلك فبعد التسليم لا يقدح في المدعى وهو اثبات كونها حقيقة في الحصر اذ باب المجاز واسع والقول بترجيحه على الاشتراك ذايع فلا مسد وجه للجواب عن ذلك الفصل العاشر في الخطاب وفيه مباحث الاول الخطاب هو الكلام المقصود به الافهام فلا يقع من الحكيم المخاطبة بالمهمل لاشتماله على النقص واحتجاج الحشوية بالحروف المقطعة وبقوله تعالى كانه رؤس الشياطين تلك عشرة كاملة وما يعلم تاويله الا الله لامتناع العطف لاستحالة عود ضمير يقولون الى المعطوف عليه باطل لان الحروف قيل انها اسماء السور والتمثيل برؤس الشياطين تمثيل بالمتنكر في العادة والتوكيد مفهوم والعطف لا يقتضي عود الضمير الى المعطوف عليه هذا الفصل في بيان الخطاب سواء احال او هو فيه مباحث الاول في تعريفه اختلف عبارات القوم فيه ففي المعالم انه الكلام الذي قصد به مواجهة الغير وهو هنا انه الكلام المقصود به الافهام وفي

البا قويهم بعضهم

الكلام
نحو البحرين انه توجيه الكلام نحو الغير للافهام ونحوه كلام العضدي وعن الزركشي انه ما وجه من الكلام
نحو الغير لافادته وفي المصباح المنير انه الكلام بين متكلم وسامع ويستفاد من اكثر هذه العبارات
ان المراد منه الكلام الموجه للتوجيه كما في الجمع والظاهر انه معناه اللغوي ولذا فسر به ذلك فيه
كما صرح به السيد الشريف ايضا وقال انه منقول الى الكلام الموجه ولكن حكي عن بعض المحققين ان
الاولى عدم ارتكاب النقل لانه خلاف الاصل بل هو مجاز فيه من باب اطلاق المصدر وهو
الخطاب وارادة ما خوطب به وهو اسم المفعول وان جعل انه انما يتم على اعتبار وصف التوجيه
في الكلام واما بدونه كما هو ظاهر عبارة المصنف حيث سلم احتجاج الحشوية بلحوق بعض الاقوال التي   وعدوها من جملة الخطابات
ذكروها مع عدم وجود الوصف المذكور في اكثرها وان كان الافهام في كلام الخ ايضا عين
استشعارا باعتباره للوصف المزبور فلا الآن يقال المجاز يترتب على هذا باعتبار اطلاق لفظ المضاف
وهو التوجيه على المضاف اليه الذي هو الكلام وبالجملة المهم البحث عن ان الخطاب بالمهمل في
اللغة لا فائدة له اما باعتبار عدم كونها موضوعا او باعتبار كونه عبثا هل يقع من الحكيم
ام لا فيه خلاف فذهب اهل العدل الى امتناعه خلافا للحشوية وربما نسب موافقتهم الى
ظاهر الحاجبي والعضدي كما حكي عن البيضاوي والعبري المصرح اليه ايضا وما ذكرنا سابقا
على ما ذكره المص في النهاية من ان هذه المسئلة انما تتمشى على قاعدة قواعد المعتزلة القائلين
بالحسن والقبح العقليين ويلزم الاشاعرة موافقة الحشوية اتفاق وادعى السيد الشارح
موافقة المعتزلة لهم ايضا والدليل على المذهب الحق ان الخطاب بعد ما علم ان المقصود به
الافهام فلا يتعلق بالمهمل الذي للحكمة اذ من المعلوم انه انما يعقل فيما يصلح لذلك فالمهمل
الذي لا فائدة فيه لا يصلح لان يكون متعلقا له ولا يمتنع ذلك الا من نقص المتكلم اما
بكونه سفيها او عابثا وتعالى الحكيم عن ذلك واحتجت الحشوية على ما حكي المص عنهم بوجوه
الاول ان الحروف المقطعة في فواتح السور كالم وحم وطه وق وص وغير ذلك غير دالة
على شيء فيكون مهملة وقد خوطب بها الثاني ان قول الله تعالى طلعها كأنه رؤوس الشياطين
في مقام تخويف الزقوم لا يفهم منه معنى فيكون مهملا وكذا قوله وما يعلم تأويله الا الله والراسخون   قوله
وقد خوطب به وكذا تلك عشرة كاملة بعد قوله في سورة البقرة ثلثة ايام في الحج وسبعة
اذا رجعتم اذ ليس ذلك مفيدا لما زاد على سابقه فيكون مهملا وكذا قوله وما يعلم تأويله
الا الله اذ يدل ذلك بمفهومه على عدم ارادة ظاهر يجب تأويله من القرآن وقد خوطب
به مع كونه مهملا من هذه الجهة والقول بعدم كونه مهملا باعتبار علم عطف الراسخون
في العلم على الله لمكان الواو فيعود حكم المستثنى وهو العلم بتأويله الى المعطوف فيحصل

الراسخون

العطف
الراسخون من العالمين بذلك ايضا فلا يلزم كون القرآن مهملا كي يلزم الخطاب به مع منع امتناع
اذ على ذلك يعود ضمير يقولون الى المعطوف عليه ايضا فقضاء لحق العطف كي يجعل الجملة حالا عنه
ايضا مع انه خال عنها ايضا فالى استلزام العطف زيادة الاستثناء واضمار حرف وكلاهما
خلاف الاصل على انه نقل عن جماعة كعائشة وعروة وابن زبير والحسن بن مالك والكسائي
والفراء والجبائي ان الواو في الاية الشريفة للاستيناف واجاب العلامة بان الوجهين باطلان
اما الاول فلان عدم دلالة الحروف المقطعة في الفواتح على شيء غير مسلم كيف وقد قيل
انها اسماء للسور وقال جماعة من المفسرين بل عن البيضاوي في تفسيره ان عليه اطباق
الاكثر واحتجوا بما الثاني فلان كلا من الاقوال يفيد شيئا اما الاول فلافادته غاية الاستكراه فان
الطلع لما شبه برؤوس الشياطين فهم منه تناهيه في الكراهة وقبح المنظر لان الشيطان مكروه
مستقبح في طباع الناس لاعتقادهم انه شر محض لا يخالطه خير فيقولون في القبيح الصورة كانه
وجه شيطان كانه رأس شيطان كما شبه الحسن المنظر بالملك ومن ذلك قوله تعالى ما هذا بشرا
ان هذا الا ملك كريم فهذا التمثيل تمثيل بالمستنكر في الغاية واما الثاني فلافادة التوكيد
كما في كلام حسن ثلث واثنان وهو حسن وفائدة دفع توهم كون الواو في وسبعة وكذا
واثنان بمعنى او وقد حكي هذا عن الزجاج وغيره واما الثالث فبمنع امتناع العطف في
الوجوه المذكورة لا تصلح دليلا عليه اما الاول فلمنع استلزام العطف عود الضمير الى
المعطوف عليه وجعل الحال حالا عنه ايضا واما الثاني فلمعارضته باصالة كون الواو للعطف
واما الثالث فلمعارضته بالرواية عن جماعة اخرى ان الواو هنا للعطف منهم ابن عباس
ومجاهد والربيع ومحمد بن جعفر بن الزبير وابي مسلم وهو مختار الزمخشري ايضا ثم ان السيد
الشارح ذكر كلاما مبتنيا على تسليم امتناع العطف فقال لو قلنا بالوقف على الله لا
يلزمنا القول بجواز المخاطبة بالمهمل وذلك لانه لا يلزم من عدم علمنا بالتاويل عدم
فهمنا الجواز حصول الظن بالمراد من اللفظ وهو كاف في صدق الفهم وحصول فائدة
الخطاب وكيف لا وعند اكثر الناس ان الادلة اللفظية لا يفيد العلم وان مراد المتكلم بكلامه
المجرد عن القرائن لا يعلم الا هو وانما يتعين فانما يحصل له الظن انتهى وانت خبير بما فيه
من عدم ملائمته لما سيجيء من البحث عن جواز الخطاب بماله ظاهر والمتكلم يريد خلاف ظاهره
البحث الثاني يمتنع ان يخاطب الله تعالى بشيء ويريد خلاف ظاهره من دون

البيان فالآن لزم الاغراء بالجهل ولانه بالنسبة الى غير ظاهره مهمل
البحث الثاني في امتناع ان يخاطب الله تعالى بشيء له ظاهر يتبادر الى ذهن المخاطب المكلف اليه وهو يريد خلاف ذلك الظاهر من دون ان يبين له المراد وقد حكاه عن المصنف في النهاية اتفاق الناس على ذلك الا المرجئة فالدليل على ذلك مضافا الى الاجماع وجوه الاول ان ذلك مستلزم للاغراء بالجهل وهو قبيح اما الاول فلان اطلاق اللفظ الظاهر الدال على معنى يجب يوجب اعتقاد السامع العالم بالوضع ارادة اللافظ منه ذلك المعنى وذلك معلوم بالوجدان فاذا لم يكن المعنى مرادا له كان اعتقاد ارادته جهلا فيكون اطلاق اللفظ مع عدم الارادة معناه اغراء بالجهل واما الثاني فواضح على قاعدة العدلية الثاني ان اللفظ الذي له ظاهر بالنسبة الى غيره مع عدم القرينة مهمل اذ ليس معه ما يصحح الاستعمال في ذلك الغير والخطاب بالمهمل قبيح كما عرفت وحصول فائدة التخويف لتخويف لو فرض فيما ظاهره التوعد الموجب للانقياد لامر المانع عن الاقدام على ما نهي عنه لا يرفع القبح مع ان فتح هذا الباب يهدم اساس الاعتماد على جميع اخبار الله ورسوله كما لا يخفى الثالث وهو المذكور في النهاية ان ذلك مستلزم للتكليف بما لا يطاق اذ مع ارادة خلاف الظاهر وعدم القرينة لا يكون باب فهم المراد على المكلف مفتوحا بل الظهور مغلقة بحيث ينسد طريق استنباطه واستعلامه فلا يطيق لذلك اصلا فيكون تكليفه به تكليفا بما لا يطاق وهو قبيح ايضا والمرجئة بهم احتجوا على مذهبهم بالآيات الدالة بظاهرها على ثبوت الجسمية له تعالى فقالوا ان المراد منها غير ظاهرها مع عدم القرينة ومن هذا ادعوا ان الآيات الشريفة المتوعدة بها الفاسقين المراد منها ظاهرها وضعف الدليل واضح اذ القرينة غير منحصرة في المقالية المتصلة الظاهر منها المراد بل يحصل الاعم منها ومن العقلية الموجودة حال الخطاب وغيرها بحيث لم يظهر المراد منها الا للمخاطب كما هو ظاهر

البحث الثالث قيل الدلائل اللفظية ظنية لتوقفها على نقل اللغة والنحو والتصريف وعدم الاشتراك والمجاز والنقل والتخصيص والاضمار والتقديم والتاخير والناسخ والمعارض النقلي والمعارض العقلي الذي لو رجح النقل عليه لزم ابطال النقل اذ بطلان الاصل يستلزم بطلان الفرع فلا شك ان هذه ظنية فالموقوف عليها ظني والحق خلاف هذا فان لبعض اللغات والنحو والتصريف متواترة النقل وعدم الاشياء

التي ذكروها قد نعلم في محكمات القرآن فيفيد القطع
البحث الثالث في ان الادلة والخطابات النقلية هل يفيد العلم بالواقع ام لا بل لا يستفاد منها الا الظن به فانه هنا قوم وهم المعتزلة وجمهور الاشاعرة على ما حكي عنهم انها لا يفيد العلم بالواقع والمراد وانما غايتها افادة الظن ويلزمهم القول بعدم التفرقة بين الخطاب الشفاهي وغيره وكذا عدم وجود النص والحق خلاف ذلك كما صرح به المص وجل من المحققين واحتج على دعواه ان الادلة النقلية موقوفة في فهم المراد منها على مقدمات عشرة كلها ظنية والموقوف على الظني لا يكون الا ظنيا بيان المقدمة الاولى ان الاولى من المقدمات الادلة التي هي اما ايات او اخبار نقل اللغة والنحو والتصريف وهذه امور ظنية اذ المرجع في الاول الى اهل اللغة وقد وقع الاجماع على عدم اشتراط عصمتهم وتواترهم فيجوز عليهم الخطأ والغلط والتصحيف وقد غلط بعضهم بعضا في مواضع متعددة والمرجع في الاخيرين الى اشعار العرب لكن التمسك بذلك يتوقف على مقدمتين ظنيتين احديهما ان رواتها احاد والاحاد لا يفيد العلم فانها فانها مرسلة مردودة عندنا لاكثر الثانية سلمنا انه صح النقل عن ذلك الشاعر لكن يجوز ان يلحن ويغلط اقصى ما في الباب انه عربي لكن العربي قد يلحن ولهذا كان جماعة من الادباء حكموا بلحن كثير من شعراء الجاهلية واذا كانوا احكموا بلحنهم امتنع الوثوق بقولهم لا يقال هذه الاغلاط نادرة فلا يقدح لانا نقول المسلم عدم قدحها في الظن واما في اليقين فالقدح ظاهر والمقدمة الثانية عدم الاشتراك اذ يحتمل يجوز ان يكون المراد من هذا الكلام غير ما نفهم منه وهو ذلك المعنى ولا شك في ان الحكم بعدم الاشتراك ظني اذ طريقه الرجوع الى الاصل وكونه ظنيا قطعي والقول بان كونه عدم الاشتراك مقدمة لعدم قدحه في فهم المراد بناء على كون الاصل حمله على جميع معانيه يدفعه بعد تسليم ما ذكر الحمل ان هذا الاصل ايضا ظني فيتجه ايضا ان يقال احتمال الاشتراك يمنع من حصول العلم بالمراد وهذا الاحتمال كثير الوقوع سيما على قاعدة من قال ان الاصل في الاستعمال الحقيقة والمقدمة الثالثة عدم المجاز فانه يتقدير ان يريد الله تعالى باللفظ مجازه لا يريد حقيقته فحمله على الحقيقة لا يتعين الا بتقدير عدم المجاز ولا شك ان عدم المجاز ظني

حكوا د

حكم الاصل لان العلم بالمراد حاصل بدون هذه المقدمة اذ في صورة وجود القرينة يتعين
الحمل على المجاز وفي صورة عدمها يتعين الحمل على الحقيقة لامتناع التجوز بحسب اللغة لاشتراطه
بنصب القرينة والعقل لاستلزامه الاغراء بالجهل وتكليف ما لا يطاق وكل منهما محال على الحكيم
كما عرفت لانا نقول العلم غير حاصل في كلتا الصورتين اما في الصورة الاولى فلان القرينة
لا يكون مشروطا بافادة العلم بالمراد بل يكتفى بها فيها الظن سيما في المقالية منها سلمنا ولكن
ذلك في صورة وحدة المجاز واما عند التعدد فلا يمكن القول به وقاعدة الحمل على اقرب المجازات
لا يفيد العلم كما لا يخفى واما في الثانية فلان عدم الظفر لا يدل على عدم الوجود فلعل المتكلم
نصبها ولم يلتفت اليها المخاطب لغفلة او نسيان او لم يصل اليه لوجه من الوجوه والمقدمة
الرابعة عدم النقل اذ بتقدير ان يكون الشارع قد نقل اللفظ من معناه الى معنى اخر لم يبق
الوثوق بارادة المنقول عنه دون المنقول اليه فلا يتعين المراد الا بتقدير عدم النقل ودليله
ظني والمقدمة الخامسة عدم التخصيص فان العام انما يحمل على معناه وهو العموم عند عدم
المخصص لكن عدمه ظني لا قطعي حتى اشتهر وقد ادعي احتياج جميع العمومات لشيوع التجوز فيها بكثرة
التخصيص وقد ثبت ان الامر اذا دار بين المجاز الراجح والحقيقة المرجوحة وجب التوقف والمقدمة
السادسة عدم الاضمار اذ بتقدير وجود الاضمار لا يبقى اللفظ مفيدا للظاهر بل لذلك
المضمر فلا يتعين الحمل على الظاهر الا بعد العلم بانتفاء الاضمار مع ان الدليل عليه ظني ثم بعد العلم
بالاضمار فانه لا يلزم منه العلم بالمراد عند تعدد ما يصلح للاضمار وعدم الدليل على التعيين مع ان
دليله ربما يكون ظنيا والمقدمة السابعة عدم التقديم والتاخير اذ بتقديره يتغير المعنى
المدلول عليه باللفظ فلا يتعين ارادة الظاهر الا مع العلم بانتفائه وذلك غير حاصل اقصى
ما في الباب ظن انتفائه والمقدمة الثامنة عدم الناسخ اذ التعبد انما يثبت بالدليل النقلي لو لم
يكن منسوخا اذ بتقدير نسخه يبطل حكمه لكن عدم الناسخ ظني لا قطعي والمقدمة التاسعة
عدم المعارض النقلي الراجح عليه اذ مع وجود ما يعارضه من الادلة النقلية الراجحة عليه
لا يجب المصير اليه فيتعين العمل بما ثبت نفي المعارض الراجح لكن نفيه ظني اذ عدم الوجدان
لا يدل على عدم الوجود حتى المقدمة العاشرة عدم المعارض العقلي اذ لو دل على نقيضه دليل

عقلي

العمل
عقلي لتعين المصير اليه وتاويل النقلي لبطلان العقلي لان العقلي لا يعارضه النقلي اذ لو تعارضا لامتنع
بهما وتركهما لاستحالة الخلو عن النقيضين والجمع بينهما وتقديم العمل بالنقلي اذ ابطال العقلي
فيستلزم ابطال فرعه وهو النقلي فلو رجح النقلي لزم ابطال الدليلين معا فلم يبق الا العمل بالعقلي
وتاويل النقلي لكن عدم المعارض ظني لا قطعي فعلم ان الدليل فرع هذه الامور العشرة وهذه
ظنية وهو فرع الظنية ولنا على الحق ان مدعاهم باطل اذ الادلة قد يفيد القطع قطعا كما يشهد
الوجدان بذلك اذ من الالفاظ ما هو معلوم بالتواتر كلفظ السماء والارض وكاكثر قواعد
النحو والصرف في وضع هيات المفردات وهيات التراكيب والعلم بالارادة يحصل
بمعونة القرائن بحيث لا يبقى شبهة وعلم الاشياء المذكورة بالنسبة الى كلمات القرآن
قد يكون معلوما بالضرورة كما في قل هو الله احد وامثال ذلك فالقطع ثابت فيها وان
قيل فان قيل ثبوت القطع لا اختصاص له فيما ذكر بل يعم جميع الخطابات الشرعية من الكتاب و
السنة القطعي جدودها سندها بواسطة المقدمة الخارجية وهي قبح خطاب الحكيم بالظاهر (ومفهم)
وهو يريد خلاف ظاهره على ما عرفت انفا قلنا هذا بالنسبة الى المخاطبين المشافهين مسلم واما
بالنسبة الى الغائبين المشتركين معهم في الاحكام دون الخطاب كما هو الحق عند المحققين فلا
ومن الظاهر ادعى العلم بتوجه الخطابات الى الحاضرين مع عدم ظهور ما ينافي ظواهرها الا
يقتضي الحكم بان ظواهرها مراد من الحاضرين لاحتمال قيام الادلة على ارادة خلاف ظواهرها
حين الخطاب بالنسبة اليهم وعدم علمنا بها لا يقتضي عدمها بالنسبة اليهم وبالجملة لا مفر لنا غالبا
في استفادة المراد من الخطابات عن التمسك بالامور المذكورة المفيدة للظن كما هو واضح غاية
الوضوح البحث الرابع خطاب الله تعالى يحمل على الحقيقة الشرعية ان وجدت سواء وجد
غيرها من الحقائق اولا فان انتفت الشرعية فالعرفية ان غلبت على اللغوية في الاستعمال
والا فهو مشترك فيتوقف في حمله على احدهما الى القرينة فان انتفت العرفية فاللغوية فان لم يمكن
فالمجاز وان تعددت العرفية حملت كل طائفة الخطاب على المتعارف عندها وقد يدل بالالتزام
اما باعتبار اللفظ المفرد بان يكون شرطا للمطابق ويسمى دلالة الاقتضاء اما شرعا كنذر العتق
او عقلا كرفع الخطأ او المركب بان يكون مكملا للمقصود كدلالة تحريم التافيف على تحريم الضرب
او لا يكون كدلالة التخصيص في الذكر على التخصيص في الحكم وقد يجتمع من الخطابين كما في اقل
الحمل وفصاله ثلثون شهرا مع وفصاله في عامين وقد ينضم الى النص غيره ويحصل الحكم منهما

ويسمى هذه دلالة الاقتضاء لاقتضاء الشرط مشروطه فالاول كدلالة نفي العتق على وجوب
تحصيل الملك الذي هو شرط للعتق كما يستفاد من قوله لا عتق الا في ملك فان وجوب
المشروط تقتضي وجوب تحصيل شرائطه وهذا ايضا وجه اخر للتسمية وهذا هو الظاهر والثاني
كدلالة رفع الخطاء المستفاد من قوله رفع عن امتي الخطاء والنسيان على نفي المؤاخذة او الحكم الشرعي
الذي هو شرط لصدق هذا الكلام باقتضاء حكم العقل فانه حاكم بان معنى القول المذكور لا يستقيم
الا باضمار احد المدلولين اذ الامة وان سلمت كونها عبارة عن مجموع المسلمين لا احاد هم
الا ان المراد بها في القول المذكور هو العام الاستغراقي لا المجموعي كما لا يخفى فلا يرد ان الخطاء
والنسيان مرتفعان عنهم نظرا الى ما يأتي في بحث الاجماع وانحصارهما في احادهم فلا يحتاج الى
الاضمار اذ ما ذكر مع كون المراد بالامة المعنى الثاني لا الاول فثبت عدم صحة القول المذكور من
دون الاضمار وانه ليس للمنع من ذلك وجه سيما بعد ملاحظة ان الاضمار من محاسن الكلام
كما عرفت فتم والمعنى الالتزامي لا يكون شرطا للمطابقي وهو الذي جعله السيد الشارح قسيما
لما يكون شرطا لذلك ومثل له باباحة الايلام بالنسبة الى اباحة الضرب لا نفهم له وجها كيف
والتفرقة بينه وبين ما مثل به فيما بعد للمعنى الالتزامي المستفاد من تركيب الالفاظ وهو تحريم
الضرب المدلول لتحريم التأفيف بان يكون الاول مستفادا من المفرد والثاني من التركيب
تعسف وقد يستفاد الحكم من تركيب بعض المفردات مع بعض وذلك ايضا بواسطة
الدلالة على اللازم للمعنى ولابد من ان يكون اللازم اما من مكملات الغرض المقصود من المعنى
اولا فالاول كتحريم الضرب الذي يدل عليه تحريم التأفيف المستفاد من قوله ولا تقل لهما
اف فان الغرض من تحريم التأفيف كف الاذى عن الوالدين وهو انما يكمل ويتم بتحريم الضرب
ويسمى هذه دلالة التنبيه ومفهوم الموافقة وفحوى الخطاب والثاني كعدم شمول الحكم
لغير محل الوصف المدلول عليه باللفظ الدال على ثبوت الحكم لمحله كما في قوله في الغنم
السائمة زكوة فانه يدل على وجوب الزكوة في السائمة مطابقة وعلى عدم وجوبها في المعلوفة
التزاما عند جماعة من المحققين ويسمى دليل الخطاب ومفهوم المخالفة وايضا كعدم كون غير الموضوع
المذكور علة للحكم المدلول عليه باللفظ الدال على كون الموضوع المخصوص علة له عند من يقول به
وليس شيء منها من مكملات الغرض عن المدلول المطابقي كما هو ظاهر ثم ان الخطاب قد يستفاد

منه دلالة الاجماع على تساوي الحالة والحائل ودلالة النص على ارشاد الحائل وقد يتعذر حمل
الخطاب على ظاهره فان اتحد المجاز حمل عليه والا بقي مشتركا ان لم يترجح احدهما والا حمل على الراجح
ا لما كان المهتم في هذا الفصل بيان كيفية الاستدلال بخطاب الله تعالى فاراد المصنف ان
يشير الى البحث عنها ومهد لذلك قاعدة ظنية يعلم حجيتها قطعا بناء على عدم حصول العلم بمراد الشارع
غالبا وهي ان اللفظ الوارد من الشارع اما ان يكون له حقيقة شرعية يمكن حمله عليها او لا
فعلى الاول لابد من حمله عليها سواء وجد لذلك غيرها من الحقائق اللغوية والعرفية التي يمكن حمله
عليها ايضا ام لا وذلك لان الظاهر من حال الشارع بل كل واضع انه يتكلم على طرز وضعه الخاص به
وعلى الثاني فان وجدت له حقيقة عرفية وتكون غالبة على اللغوية في الاستعمال بحيث يسبق
الذهن اليها تعين الحمل لمكان التبادر كما كاشف عن الوضع المعين المراد عن اللفظ عند الاطلاق
وان لم تكن غالبة بل يتساوى استعمال اللفظ فيها مع استعماله في اللغوية كان اللفظ مشتركا بينهما
لا يحمل على احدهما الا بالقرينة المعينة ولا يذهب عليك ان الكلام هنا في صورة العلم بثبوت
الحقيقتين بمعنى صدور اللفظ عن المتكلم لا في صورة ورود اللفظ والشك في الثابت حين
صدوره هل هو الحقيقة اللغوية او العرفية كما هو محل النزاع المشهور بين القوم في تقديم العرف
او اللغة ومصير معظمهم ومنهم المصنف الى الاول فتفطن وان لم توجد له حقيقة عرفية يمكن
الحمل عليها فليحمل على الحقيقة اللغوية حذرا عن الاهمال مع رعاية الاصل هيهنا ايضا اذا امكن
الحمل والا يحمل على المجاز الشرعي ثم العرفي ثم اللغوي ويستنبط الدليل على الترتيب هنا مما
ذكر في ترتيب الحقائق وسيجيء في ذيل الكلام احكام يتعلق بهذا المقام ثم ان هذا اذا
اتحد كل من الحقائق واما مع التعدد الموجب للاشتراك المقتضي للاجمال فرضه في الشرعية واللغوية
لا يتحقق البحث هنا لعدا نصا على قاعدة الاشتراك فيما سبق واما في العرفية فلم يجر بيد حمل
في البحث عنها هنا فنقول اذا فرض تعددها وهو بان يكون للفظ الواحد اصطلاحات متعددة
بحسب اصطلاحات يجب على كل اصطلاح حمله على المصطلح عليه عند اهل الاصطلاح المتعارف لديهم ويجب على الله ارادة ذلك اذ
لولاه لزم خطابهم بما ظاهره من غير ارادته مع عدم قرينة عن القرينة وقد سبق بيان بطلانه هذا
مختار المصنف والسيد الشارح كما حكي عن الرازي في المحصول ايضا وكلهم على المدعى ما ذكرنا لوجه
وسنذكر ما في هذا التقريب من الوهن انا نمهد ذلك فنقول الالفاظ المفردة قد يستفاد
منها نفسها الحكم بواسطة دلالتها على شيء التزاما وهو شرط لمدلولها مطابقة اما شرعا او عقلا

دقيق لطيفه

وبكي

منه الحكم المستفاد بواسطة دلالته على معناه المطابقي وهو اما مستغني عن انضمام غيره اليه
او لا بل يحتاج في فهم الحكم منه الى ذلك الغير حتى يكونا باجتماعهما دالين على الحكم والاول لا
يحتاج الى البيان والتمثيل لظهوره بعد ملاحظة القاعدة السابقة واما الثاني فينقسم على
اربعة اقسام على ما صرح به في النهاية بحسب انقسام ذلك المنضم الاول الخطاب الذي ينظم اليه
خطاب اخر فيستفاد منهما الحكم وذلك اما لتحقق مناسبة بينهما بحيث يقتضي بانضمامها قياس
منتج لذلك الحكم مثل قوله تعالى افعصيت امري الدال على عصيان تارك المامور به مع قوله تعالى ومن
يعص الله ورسوله فان له نار جهنم الدال على كون العصاة كلهم مستحقين للعقاب فانهما يدلان
بالضرورة ان تارك المامور به مستحق العقاب كما هو معنى كون الامر للوجوب واما لدلالة احدهما على
ثبوت حكم الشيئين ودلالة الاخر على ثبوت بعض ذلك الحكم لاحدهما فيلزم منهما ثبوت الباقي
للاخر وهذا هو الحكم المستفاد منهما بدلالة الاشارة مثل قوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا الدال على
ثبوت بعض تلك المدة وهو اربعة وعشرون شهرا للفصال فيبقى ثبوت الباقي وهو ستة اشهر
للحمل والثاني الخطاب الذي يدل على ثبوت حكم لموضوع مخصوص وينضم اليه اجماع يدل على تساوي
موضوع اخر له في الحكم المفروض فيستفاد منهما ثبوت ذلك الحكم لذلك الاخر لانتظام قياس مستفادة من الخطاب
من مقدمة موجبة يدل عليها الاجماع وحملية يستثني بها عين المقدم فينتج عين التالي وذلك
كما اذا دل الخطاب على ان الخال يرث ودل الاجماع على ان الخالة بمنزلته في الارث فانهما يدلان
على ان الخالة ترث والقياس هكذا كلما كان الخال وارثا كانت الخالة وارثة للاجماع لكن الخال
وارث للنص فينتج فالخالة وارثة والثالث الخطاب الذي ينظم اليه القياس بناء على حجيته
فيستفاد منهما على نهج القسم السابق حكم لاستلزامهما قياسا مركبا من متصلة موجبة دالة على
تساوي شيئين في حكم مع حملية دالة على وضع مقدمها وهو اثبات ذلك الحكم لاحدهما
لينتج وضع تاليها وهو اثباته للاخر مثل ما اذا دل الخطاب على تحريم الربا في البر ودل القياس
على مساواة التفاح له فانهما يدلان على تحريم الربا في التفاح والرابع الخطاب الذي ينظم اليه
شهادة حال المتكلم كما اذا ورد الامر بشيء حمله على بيان الحكم العقلي الذي يستقل به العقل
الذي بعث لاجله لا بد لنا من الحكم بالثاني بسبب شهادة الحال فالافهام المقصود بالخطاب
لم يحصل الا بانضمامها اليه كما في قوله عم الاثنان فما فوقهما جماعة فانه يحتمل ولا ان يكون المقصود

به الافهام الحكم العقلي وهو كون الاثنين اقل الجمع وان يكون بيان الحكم الشرعي وهو كونه
صحيحا للسفر بناء على النهي عنه الا في جماعة مثلا الا انه بعد ملاحظة الحال يرتفع الاحتمال
ثم ان كل ما ذكرنا من احوال الخطاب بناء على امكان حمله على ظاهره وحقيقته واما مع تعذره
كما نبه عليه المص في القاعدة على سبيل الاجمال وان لم يكن فللمجاز فلنفصل الاحوال حتى انجز على
ما وعدنا فنقول متى تعذر حمله على الحقائق الثلاثة الشرعية والعرفية واللغوية وجب
لا محالة من كون المجاز المعهود الذي علم سابقا كونه مورد استعمال اللفظ عند تعذر الحقيقة
اما واحدا او متعددا والاول حكمه ظاهر من انه يجب حمل اللفظ عليه تحرزا عن الاهمال
واما الثاني فلا يخلو اما من تساويه للحمل في الرجحان او التفاوت فيه فعلى الاول يبقى اللفظ
في حكم المشترك من افتقاره في تعيين المراد منه الى القرينة وعلى الثاني يحمل على الراجح سواء
كان رجحانه لقربه من الحقيقة او لشيء اخر واعلم انه بقي شيء ينبغي التنبيه عليه وهو ان النقل
الذي ذكر سابقا لحمل الخطاب على معان مستعملة عرفية لاهل الاصطلاحات المتكلم
غير صحيح لا لما ذكره بعض المحققين من الجملة من انه يتوجه عليه ان مجرد ظهور المعنى من اللفظ
وتبادره عند المخاطب نظرا الى اصطلاحهم لا يوجب الحمل عليه والا يقتضي تعينه فيه كيف ولو
وجب الحمل لمجرد ذلك لوجب على المتشرعة حمل كلام اهل اللغة على المعنى الشرعي وعلى اهل
اللغة حمل الخطابات الشرعية على اللغوي ولوجب على اهل كل اصطلاح حمل جميع ما يشهد
على ما يقتضيه عرفهم واصطلاحهم سواء اتحد او تعدد وسواء وافق عرف المتكلم او خالفه
وسواء كان الخطاب معهم او مع غيرهم وذلك مما لم يقل احد انتهى اذ يتوجه عليه ان القائلين
بوجوب الحمل على المصطلح عند المخاطب لا يقولون بوجوب مطابقة مراد اللافظ لما يفهم
من اللفظ من يلاحظه ابدا ومع اي اصطلاح كان اذ ذلك مما لا ينبغي التفوه به بل مرادهم
نظرا الى دليلهم الذي سبق ذكره ان الخطاب اذا توجه الى المخاطب مشاهد لا بد وان يكون
المراد به ما يفهمه ذلك المخاطب ومن البين ان حال اهل الشرع بالنسبة الى كلام اهل اللغة
وكذا اهل اللغة بالنسبة الى الخطابات الشرعية ليست كذلك والظاهر انهم يقولون بذلك
في صورة توافق عرف المخاطب والمتكلم لا مطلقا وبالجملة لا يتم هذا التقريب نعم يمكن ان يتمسك

لعدم صحة التقريب السابق حقيقة بما اشرنا اليه من بطلان الوجه المذكور الذي تمسكوا به وتحقيق
ما ذكره ذلك المحقق الجليل في هذا المقام ردا لذلك الوجه وهو ان المخاطب بالخطاب الشرعي اي
الحاضر في مجلس خطاب الشارع اما ان يكون واحدا او في حكم الواحد كالجماعة من اهل اصطلاح
واحد او جماعة مختلفين في العرف والاصطلاح وعلى التقديرين فاصطلاح المتكلم في اللفظ
ان كان موافقا لاصطلاح المخاطبين كلا او بعضا او قلنا بتقديم عرف المتكلم مطلقا ان لم
يوافقه عرف احد من المخاطبين وجب الحمل عليه وكان المراد من اللفظ امرا واحدا لا اختلاف
فيه بالقياس الى المخاطبين وغيرهم من الغائبين والمعدومين والا فان كان المخاطب واحدا
او جماعة متوافقين في الاصطلاح كان اللفظ محمولا على عرف المخاطب وكان المعنى المراد من اللفظ
متحدا اذ المفروض عدم الاختلاف في اصطلاح المخاطب وهذا بناء على ان خطابات الشارع
بالحاضرين وان حكم الغائبين والمعدومين مستفاد من النص والاجماع على ثبوت الاشتراك
في التكاليف كما هو راي المعظم اذ على القول بعموم الخطاب وتناوله الغائبين والمعدومين
ايضا بالاصالة يمتنع فرض اتحاد عرف المخاطب في المسألة المفروضة كما لا يخفى وان كان المخاطب
جماعة مختلفين في العرف والاصطلاح فقد يتوهم ح ان الواجب على اهل كل اصطلاح
حمل الخطاب على المعنى المتعارف عندهم حيث ان الجميع مخاطبون بالخطاب والمفروض
تقديم اصطلاح المخاطب وهو فاسد لوجوه الاول ان القائلين بتقديم عرف المخاطب
انما يقولون به مع اتحاده او كونه بمنزلة الواحد كالجماعة المتفقة في الاصطلاح اما مع التعدد
او الاختلاف فالظاهر انه لا نزاع في تقدم عرف المتكلم وذكر وجهين اخرين يطلع الواقف
ذكرهما للرد ثم ساق الكلام الى ان قال وقد علم بما ذكرنا ان الواجب حمل الخطاب الشرعي على
عرف المتكلم او المخاطب مع اتحاده او قيام القرينة على تعيينه مع التعدد وانه بدون ذلك
يبقى الكلام مجملا فيلحقه حكم الاجمال ولا يصح حمله على الاصطلاحات المختلفة على كل حال ثم لو قلنا بان ذلك
انما يصح فيما اذا توجه الخطاب الى ارباب الاصطلاحات المختلفة بان يكونوا موجودين في زمان
حاضرين حال صدور الخطاب فلو كان الحاضر في زمان الصدور بعضهم وكان الباقون
معدومين او غائبين عن مجلس الخطاب لم يصح الحكم بارادة الجميع قطعا لاختصاص الخطاب
بالموجود الحاضر وعدم تناوله المعدوم والغائب كما اشرنا اليه وح فامر المذكور هين جدا

اذ لا يظهر له فائدة بالنسبة الينا اصلا لانا انما هو تحقيق حكم الحاضرين خاصة والبحث عنهم لنا
انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه وانما نقلنا العبارة بطولها لكثرة فوائدها ودقة ما
اشتملت من التحقيق اذا عرفت ذلك فالصواب ان ننزل كلام المص على الادلة احد
الامرين الحضريين كما اشار اليهما السيد الاستاد دام ظله الاول انه يجب اذا اطلق كل طائفة
اللفظ المفروض مجردا عن القرينة حمله بالنسبة اليهم على المصطلح عليه بينهم لان غيره بالنسبة
اليهم معنى مجازي فلا يحمل اللفظ المجرد عن القرينة عليه والثاني انه يجب على كل طائفة
حمل اللفظ المفروض اذا ورد في الشريعة مجردا عن القرينة ولم نعلم بثبوت الاصطلاحات
المتعددة له على ذلك   المقصد الثاني في الامر والنهي وفيه فصول الاول
الامر حقيقة في القول مجاز في الفعل ولا نزاع في الاول واما الثاني فلانه لولاه لزم الاشتراك
احتجوا بصحة الاستعمال فيه على الحقيقة كما في قوله تعالى حتى اذا جاء امرنا وفار التنور وللامر
الافعال العجيبة وكما يقال امر فلان مستقيم وهذا امر عظيم والجواب الاستعمال يوجد
مع المجاز كما يجامع الحقيقة فلا يجوز الاستدلال به عليها خصوصا وقد بينا اولوية المجاز
على الاشتراك   بعد ما فرغ من الفصل العاشر المشتمل على المباحث المتعلقة بالخطاب
الذي هو جنس للامر والنهي وغيرهما وذلك اخر المقدمات المذكورة في المقصد الاول شرع
في المقاصد المشتملة على المسائل وبدأ بالمباحث المتعلقة بانواع الخطاب خصوصيا تها وعامتها حسب
المناسبة ثم بدأ بمباحث الامر والنهي لان الخطاب الواقع في الكتاب والسنة اليهما انما هو من
الذات دون سائر الانواع كما لا يخفى على انهما يدلان على الاقتضاء دون غيرهما وتقديم الامر
لتعلقه بالوجود وبالجملة ما اتفق الاصوليون عليه كما اعترف به معظمهم ان لفظ الامر المركب
من ا م ر حقيقة في القول المخصوص الذي تعرف خصوصيته عن قريب فالخلاف انما وقع في انه
هل يختص بذلك ام لا بل هو مع ذلك حقيقة في شيء اخر ايضا فالمشهور بينهم كما هو مختار الشيخ
وسائر المحققين الاول والمعروف من السيد المرتضى وبعض الفقهاء الثاني اي الاشتراك
بين القول والفعل كما نبه عليه المص ره ونقل هنا مذاهب اخر منها ما نقل عن المحقق من
القول بالاشتراك بين القول والصفة والشان والشيء والطريق ومنها ما حكي عن ابي الحسين

المصري من القول بالاشتراك بين امور خمسة وهي ما ذكر بعد زيادة الفعل ونقصان الطريق
ومنها ما نسب الى الخطيب ايضا من القول بكونه مشتركا بين القول وبين المفهوم الكلي الصادق
له ولكل واحد من الخمسة المذكورة ومنها ما حكي عن الآمدي وابي الحسين ايضا وهو القول
بكونه موضوعا للقدر المشترك بين القول والفعل وهو مفهوم احدهما على ما قيل وقيل الشان
او الموجود او الشيء وقيل هو الفعل لكونه اعم من ان يكون باللسان او غيره ومنها ما حكي الحاجبي
في النهاية عن البغداديين من القول بالاشتراك بين القول المخصوص والادلة العقلية على
وجوب الافعال وللقول المشهور وجوه اوجهها ما ذكره المص من الاجماع على كونه حقيقة
في القول ولزوم الاشتراك المخالف للاصل المرجوح بالنسبة الى المجاز على تقدير عدم اختصاصه
بذلك واستعماله في غير القول على هذا التقدير وان كان مجازا وهو مخالف للاصل ايضا الا
انه ليس من غيره دليل مرجح له كما ستعرفه واحتج الخصم بصحة الاستعمال تارة في القول واخرى
في الفعل في القرآن كما استشهد بقوله تعالى حتى اذا جاء امرنا وفار التنور وانما يريد الله بعد
بذلك الاهوال والعجائب من الافعال التي جرت على سبيل خرق العادة وبقوله تعالى اتعجبين
من امر الله مع انه يراد به الفعل للمقالة وكذا العلوف فانهم يقولون امر فلان مستقيم و
يقولون هذا امر عظيم ويريدون بذلك الافعال العجيبة وكذا في امثال العرب واشعارهم
كما في قول الزباء لامر ما جدع قصير انفه وقال الشاعر لامر ما يسود من يسود واذا ثبت الاستعمال
المقتضي عنده لكون المستعمل فيه معنى حقيقيا للاصل ثبت المط والجواب بعد تسليم ثبوت
الاستعمال في المواضع المذكورة في الفعل ان الاستعمال اعم فكما يوجد مع الحقيقة يوجد مع المجاز
ايضا فلا يدل على شيء منهما بخصوصه الا بدليل كما هو شان كل كلي بالنسبة الى افراده وخاص بالنسبة
الى خواصه مع ان هذا ليس من مواضع اجراء الاصل المفروض كما لا يخفى فلا يجوز الاستدلال
به على المدعى واما ادلة المشهور على المجازية واما داتهم عنها تبادر القول المخصوص
خاصة وهو غير الفعل وعدم تردد الذهن الذي هو من امارات الاشتراك عند اطلاق
اللفظ ومنها صحة سلب الاطلاق عن غير القول فيقال ما امر فلان بالفعل ومنها انقطاع
لوازم الامر عدم صحة الاشتقاق له من اللفظ المزبور فلا يقال للآكل والشارب انهما
آمران ومنها مخالفة جمعه اذا كان بمعنى القول مع جمعه اذا كان بمعنى آخر فان الاول

الاوامر والثاني الامور ومنها صحة سلب الاطلاق عن انتفاء لوازم الامر عن غيره كالايجاب طاعة
والعصيان المتحققان مع القول دون غيره ومنها عدم اقتصار غير القول كالمورد وكما مورد
مع اقتصار القول به واجيب عن هذا كله بانه مع ان فرض التساوي بين احتمال الاشتراك والمجاز وعلى
صلاحية الامور المذكورة للدلالة والتاييد للقول المشهور لا ينفع فيه اذ يكفي لذلك ما بين
سابقا من اولوية المجاز بالنسبة الى الاشتراك وما ذكرنا يكون لغوا ما تمسكوا به لاثبات المذاهب
باسرها من اصالة الاستعمال كما في القول بالاشتراك ومن الفرار عن لزوم المحذور المخالف للاصل
لو سلم كما في القول بالتواطؤ كما لا يخفى هذا بحسب ظاهر قواعد الفن ولكن التحقيق في المقام الكشف
المرام تقتضي ان نفصل في الكلام بان يقال لفظ الامر في مصطلح الاصوليين عند البحث عن
احواله من افادة الوجوب او الندب او الفورية او عدمها ومن اعتبار العلو او الاستعلاء
معه الى غير ذلك مما تعارف بينهم لا يقبل التشكيك في اختصاصه بالقول واما الوارد
في اللغة والشرع والعرف مجردا عن القرائن كما هو محط نظرنا هنا فيشكل الحمل على كون
لاثبات اختصاصه بالقول خاصة كما لا يخفى بل احتمال كونه مشتركا بينه وبين غيره في غاية القوة
نعم لفظ الامر اذا اطلق مصدرا وكذا جميع تصاريفه من امر ويأمر وغيرهما لا يبعد ان يحمل على
القول ايضا وكان نظر القائلين بالقول المشهور الى ذلك ونظر غيرهم الى غيره فيرجع النزاع في
هذا اللفظ الى اللفظ فتفطن وتدبر وحصر البحث الثاني في حقيقة وهو طلب الفعل
بالقول على جهة الاستعلاء وهذا الطلب معلوم لكل عاقل وهو غير الصيغة لعدم اختلافه
باختلاف اللغات ولوجوده في الساهي والغافل والنائم مع انتفائه وهل هو الارادة
او غيرها المعنى الاول فانا لا نعلم الزايد على الارادة ولا يجوز وضع اللفظ الظاهر لمعنى غير
معقول والاشاعرة اثبتوا الطلب مغايرا للارادة لان الله تعالى يأمر الكافر بالطاعة ولم
يردها منه لانه عالم بعدم انتفاعها منه فيكون التكليف بها تكليفا بالمحال ولصحة ارادة منك
الفعل ولا امر به ولامر السيد عبده بفعل لا يريد ايقاعه منه طلبا لاظهار عذره والجواب
المنع من عدم ارادة الطاعة من الكافر والعلم لا يؤثر في المعلوم وتمام الاستقصاء في
هذه المسألة مذكور في كتبنا الكلامية ونفي الامر معناه نفي الزامه وان كان مريدا

لا يتناع الفعل اختيارا او الطلب والارادة معا وبان في امر طالبا العلم والجواب واحد
وهو انه وجد منه صورة الامر وان لم يرده ولا يطلبه نعدما بين نختاره في
الامر من انه حقيقة في القول اراد بيان مراده منه وما يصلح لتعريفه عنده فاختار هنا المذ
اليه في النهاية وفاقا للروانى في الحصول من انه طلب الفعل بالقول على جهة الاستعلاء فالطلب
بمنزلة الجنس شامل المعنى يتعلق بالفعل والترك فيدخل النهي فيطلب الان اضافة الى الفعل
يخرجه عنه على وجه كما بذلك نفسه يخرج ما ليس طلبا من سائر انواع الكلام وبتعميم الفعل
بحيث يشمل القول ايضا يدخل في الحد الامر بالامر وبالنهي وبالخبر الى غير ذلك من انواع الكلام
وبجعل القول واسطة للطلب يخرج الطلب الذي لا يكون بذلك بل بالاشارة ونحوها فانه لا
يسمى امرا عرفا بل ولا لغة اذ الامر نوع من الكلام كما هو ظاهر وباعتبار الاستعلاء الذي
اعتبره المعظم بل ادعى غير الائمة عليه الاجماع المسلم يخرج الدعاء والالتماس ورجح فالاستعلاء الواقع على
خلاف ذلك اي في الطلب المجرد عنه كما في قوله تعالى فماذا تامرون حكاية عن فرعون وفي قول عمرو بن
عاص لمعوية امرتك امرا جازما فعصيتني لو سلم فمع سبيل المجاز فالاقتضاء المراد بالامر في
في القولين الطلب بل المراد هو المؤامرة والمشاورة كما نص عليه في مجمع البيان والكشاف واذا كان
الامر كذلك فالاستدلال بهما على عدم اعتبار العلو في مفهوم الامر كما صنع السيد الشارح تبعا للنهاية
لا يغني عن شيء فالاولى التمسك لذلك بالعلامات مثل صحة الاطلاق مع عدم تحققه وعدم صحة
السلب كما هو ظاهر واعلم ان الطلب المذكور على الوجه المذكور لما كان في مقابلة القول
وبهذه الخصوصية فلا يلزم من اعتبار المصير الى القول بالكلام النفسي كما يعتبر عنه وبعبارة التعريف
اخر وهو ما ذكره في المبادي من اللفظ الدال على الطلب وانه لا يتقدح فيما مر من كون مدلول
الامر هو القول كما لا يخفى فالمقتضي للعدول عن اللفظ مع كونه انسب بما سبق التنبيه على ان
المقصود بالذات لما كان عند الاصوليين في مثال هذه المقامات تعريف المفاهيم لا الالفاظ
والصيغ اذ ذلك وظيفة اهل العربية وهو مقصود لهم بالذات كما ينادي بذلك مصطلحهم
في صيغ الامر واسم الفاعل واسم المفعول الى غير ذلك فلا يتجه الا باعتبار الطلب الذي هو المعنى
المصدري الذي يتصرف منه المشتقات باسرها واخرى من التعاريف على اصطلاح اهل
العربية من اعتبار اللفظ او القول او الصيغة فالمراد بتعريف اللفظي على الظاهر ملاحظة ما

ما هو المقصود بالذات من تعريفها المفهوم ايضا جاء الداعي على اعتبار الاول مع عدم كونه
غير مقصود بالذات انه لما كان من موضوعات علم الاصول الكتاب والسنة وفيهما اوامر
ونواهي وعام وخاص ومطلق ومقيد ومجمل ومبين الى غير ذلك بمعنى ان بعض الفاظهما دال
على الطلب ومجمل وبعضها على طلب ترك وهكذا فالمناسب الاشارة الى المباحث المتعلقة بهذه
الاجزاء من حيث كونها الفاظا واحوال الاوصاف الانها في القصارت واسطة لفهم مقاصدها
ومن جملة تلك المباحث وجوب متابعة الاوامر وعدمه فلما راينا لفظ الامر مستعملا في الكتاب
والسنة مرة في الفعل واخرى في الطلب واخرى في غيرهما فلا بد من معرفة ما هو معناه
لغة او عرفا كي يحمل اللفظ المجرد عن القرينة عليه كما في قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن
امره فاذا راجعنا الصيغ الى النبي صلى الله عليه واله يحمل الامر فيه على الطلب المعهود فيخرج عن
عهدة ذلك بما يعتبر لا من جهة اللغة فعلم بمتابعته ولما كان ذلك الطلب انما هو بواسطة
اللفظ غالبا كما عرفت بل مراد الشارع غالبا انما يؤدى بذلك سيما على مذهب الامامية و
المعتزلة فلذا عبروا عن مدلول الامر بما عبروا من القول او اللفظ ونحوهما والا فحقيقة الامر
ليست الا الطلب ثم انه بعد اعتبار القول لرعاية المناسبة مع ما سبق من كونه حقيقة
فيه ينبغي ان لا يعتبر فيه الخصوصية كما يرشد اليه اطلاق المقسم وعدم تقييده بالمخصوص الكون
انه لكفاية القرينة عنه لما هو المطلوب وهو افهام الطلب الذي هو معلوم لكل عاقل
ولا يختلف باختلاف اللغات فيعلم من ذلك ان امر غير الصيغة الدالة عليه لاختلافها
حسب اللغات على انها تحصل من النائم والغافل والساهي واللاهي مع تخلف الطلب كما
هو ظاهر وهل ذلك الامر هو ارادة المامور به كما قاله المعتزلة ام شيء اخر زائد عليها كما
زعمه الاشاعرة الحق الاول كما هو مذهب الطائفة المحقة هو الاول لنا ان دلالة اللفظ على شيء
سواء كان بسبب الوضع او بمعونة القرينة صحة الوضع وتحققه ومن الظاهر ان ذلك
موقوف على ادراك الموضوع له او لا اذ تخصيص الشيء لشيء فرع تصور المخصص له وهو
موقوف على كونه مما يعقل مع ان ما ادعاه الاشاعرة من الامر الزائد على اللفظ والارادة
مما لا يمكن للعاقل تعقله وكونه معقولا لهم لا ينفع في المقام وهو افهام المعنى الخاص
والعام واذا كان ما يشتبه بهذه المثابة من الخفاء لا يجوز العقل ان يوضع مثل لفظ الامر
الشائع في الالسن الدائر في الافواه بازائه والاشاعرة احتجوا لمعانيهم بوجوه الاول

انه تعالى امر الكافر بالطاعة والحال انه لم يردها منه لانه تعالى عالم بعدم ايقاعها فيكون ممتنع
الوقوع لذلك والا لزم انقلاب علمه تعالى جهلا وهو محال فيكون التكليف بها تكليفا بالمحال
الثاني انه يصح للانسان ان يقول لغيره اريد منك الفعل الفلاني ولا امرك به فلو كان مدلول
الامر هو الارادة للزم من نفي الامر التناقض الثالث ان السيد قد يأمر عبده بما لا يريد وقوعه
عنه بل يكون مراده عدم وقوعه وذلك كما لو ضربه فتوعده الملك بالمؤاخذة ان كان لا يوجب
فاعتذر بانه لا يمتثل امره فطلبه الملك لامتحانه بان يامره السيد بحضرته بامر فان السيد
ح يامره بفعل ولا يريده بل يريد عدمه كي لا يؤاخذه السلطان عند الامتثال فقد وجد
الامر من دون الارادة فلزم منه تحقق الطلب الذي هو مدلول الامر ولم يتحقق الارادة
لما ذكر فثبت التغاير المطلوب واجاب المصنف عن الاول بمنع عدم الارادة الطاعة من الكافر
بسبب العلم بعدم وقوعها عنه اذ العلم لا يؤثر في الممكن الذاتي بحيث يصيره ممتنعا لكونه حكاية
عما كان في الواقع نعم لا ننكر الاستحالة العارضة بسبب سوء اختيارهم وهذا لا يمنع عن
ارادة الله تعالى لطاعتهم الممكنة اولا والاستقصاء في هذه المسألة اعني عدم علية العلم
للمعلوم موكول الى كتب الكلامية وعن الثاني بمنع اقتضاء نفي الامر الدال على الارادة على
الارادة على سبيل الالتزام نفي الارادة فالمقيد ينتفي بانتفاء قيده ايضا فالمنفي ههنا هو
الالتزام فقط لا الارادة المتعلقة بالفعل على سبيل الحتم فلم يلزم من انتفاء المقيد انتفاء
المطلق كي يقتضي التناقض فيصح لنا ان نقول كما يصح ان يقول اريد منك ولا اطلب منك بلا تفاوت وعن الثالث بمنع تحقق الطلب عن السيد الامر حينئذ كما يصح ان يقول
تحقق الطلب عن السيد الامر منفكا عن
تحقق بما لا يريد فلا يطلب ايضا اذ عدم الارادة عين عدم الطلب كما عرفت فهو موهما
متساويان في عدم دخولها في ظرف الوجود وتعلقها بالمأمور به المفروض فالجواب ح
منها واحد وهو ان السيد انما اوجد في الصورة المذكورة صورة الامر لا الامر الحقيقي
ومن ثمرة المبحث الثالث اعلم ان الصيغة تدل على الطلب بالوضع فلا تفتقر
الى الارادة كغيرها من الالفاظ احتج الجبائيان بان المميز بين الامر والتهديد هو الارادة
والجواب انها حقيقة في الطلب مجاز في غيره ولا اثر لارادة المأمور به في صيرورة الصيغة
امرا خلافا لهما لانها دالة بالوضع على الارادة فلا تفيد الصيغة الدلالة عليها فتنفي

الامر به كالمسميات مع الاسماء وقد يقوم صيغة الامر مقام الخبر مثل اذا لم تستحي فاصنع ما شئت
وبالعكس مثل والوالدات يرضعن لاشتراكهما في الدلالة على وجود الفعل وكذا النهي
مثل لا تنكح المرأة على عمتها   هذا المبحث مشتمل على مباحث ثلث مسائل الاولى
ان اللفظ الدال على الطلب بما يليق يدل عليه باعتبار الوضع من دون افتقار الى ارادة
المأمور به اصلا وهذا هو المحكي عن اكثر علمائنا والكعبي من المعتزلة والبيضاوي
والعبري وقاطبة الاشاعرة خلافا لما حكي عن السيد المرتضى رضي الله عنه وابي علي وابي هاشم
الجبائيين والحق الاول لما بينه المصنف من كفاية الوضع للدلالة وعدم الافتقار الى الارادة
كسائر الالفاظ الموضوعة لمعانيها مثل الانسان والفرس والغنم الى غير ذلك فان
كفاية الوضع في دلالة هذه الالفاظ على معانيها مما يكفي بداهتها عن مؤنة النظر وحج
الجبائيان على ما صارا اليه بان الامر والتهديد مما يكونان متمايزين والطلب اعتبار كما
لا يحقق الارادة في الطلب دون الثاني فهي المميز بينهما فالدلالة على الطلب مستلزمة
اليها لا غير والجواب ان اللفظ الدال على الطلب وهو المعبر عنه بالامر بعد ما ثبت كونه موضوعا
له وحقيقة فيه فقط لا يمنع من فهم المراد منه مانع فلا يتصور فيه الابهام كي يحصل الاحتياج الى
المميز فلا يلزم منه الافتقار الى الارادة ولو فرض كونه موضوعا للتهديد ايضا فنوجد المقتضي
للدلالة على الطلب ايضا وهو الوضع الا ان احتمال الطاري بسبب الاشتراك مانع عن تعينه
فيفتقر لذلك من قرينة ظاهرة ترشد السامع الى المطلوب فيجب ان لا يكون هي الارادة لكونها
امرا خفيا لا يطلع عليه الا المتكلم هذا هو الجواب عما نقل عن الجبائيين واما السيد المرتضى فلم نعثر
على كلامه في المسألة في الذريعة نعم انما تكلم في المسألة الاتية بما ستعرفه المسألة الثانية
ان ارادة المأمور به لا تكون مؤثرة في صيرورة اللفظ امرا يعني انه يتحقق توصيفه بالامر بدون
ان لم يكن قد اريد به الفعل وهذا مختار المحققين خلافا للسيد المرتضى وللجبائيين حيث انهم
اشترطوا في استحقاق الوصف المذكور ارادة الامر للمأمور به وسنشير الى مذهب اخر له
حدوثي في التعرض لتفصيلها في المقام واحتج اكثرهم على المختار باحد من الوجوه التي استدلت
الاشاعرة بها على ذلك وهو ان صيغة افعل مثلا تدل بالوضع على معنى وذلك المعنى هو ارادة

المامور به واذا كانت الارادة نفس المدلول وجب ان لا يصل الصيغة الدالة عليها مفترقا
على ساير المسميات والاسماء وتنظر في هذا الاحتجاج السيد الشايع والمنشأ عند ضعف
القياس فقال والحق ان يقال ان اراد مدعي تاثير الارادة في كون الصيغة امرا انها موثرة في
وضع الواضع اياها بازاء الامر كان ظاهرا لما لم يرد وان اراد ان الصيغة التخفيفية المجردة عن تلك
الارادة ليست امرا حقيقة فهو حق بل يكون اللفظ ح مستعملا لها في غير موضوعها كاستعمالها
اياها في الخبر وغيره وقد اعترف المص طاب ثراه بذلك حيث قال ان امر السيد عبده لتمهيد عذره
ليس امرا حقيقة بل هو صورة الامر وذلك لعدم ارادة المامور به وبعض الذين اعترفوا هنا
بان صيغة افعل التي هي عبارة عن الامر موضوعة للارادة وقد ابي ذلك من قبل وزعم انها
موضوعة للطلب المغاير للارادة انتهى او نقول المراد بالقياس ليس ما جرى عليه اصطلاح الفقهاء
بل الحكم بضعفه انما في مقام الحكم اللغوي بل المراد به هو الاستقراء المثبت للحكم الثابت بعلته كما
فيما نحن فيه فالاحتجاج مبني على قاعدة ثابتة بتتبع مواضع استعمال جميع الاسماء في مسمياتها وهذا
طريق معروف بين اصحاب اللغة والعربية والعرف والعادة بحيث لا يمكن انكار قوته فكيف
الحكم بضعفه فان قلت التضعيف باعتبار منع تلك القاعدة قلنا كيف يتصور المنع فيما يكون مرجعه
الوجدان اذ بعد الرجوع اليه يظهر ان لفظ الحيوان مثلا وكذا الانسان والاسد والفرس وغير
ذلك من الاسماء بعد كونها موضوعة لمعانيها تصير اسماء دالة بسبب الوضع عليها من غير
اشتراط شيء يفيدها وصف التسمية بالاسماء المخصوصة والالتباس المانع عن ذلك ممنوع كما
عرفت في المسألة السابقة موسعا فيه وظني ان التنظر انما نشأ من النظر الى خصوص مدلول الامر
واي الطلب الذي هو عين الارادة على مذهب الحق حيث حكم السيد الشايع بحقية مراد المدعي
لتاثير الارادة ان اراد ان الصيغة التخصيصية المجردة عن تلك الارادة ليست امرا حقيقة وباسند
لذلك الى كون اللفظ ح مستعملا لها في غير موضوعها كاستعمالها اياها في الخبر وغير ذلك كما
جرى بما فيه من خلط المبحث اذا اشتراطها وصف الحقايق على حاله بارادة معانيها منها وعدم
تجردها عنها مما لا يدانيه شك ولا يعتريه ريب فكيف عن عدم صيرورتها موكدة للاوامر المتشكلة
في موارد المذاهب المختلفة فقال المص في النهاية البحث السابع فيما به يصير الامر امرا اختلف الناس
في ذلك على اقوال فذهب قوم الى ان الامر انما كان بجنسه ونفسه الى ان قال وقال اخرون انما كان

فيما به يصير الامر امرا اختلف
فيه مذاهب

كلّ لصورته وصيغته وقال قوم بذلك بشرط التجرد عن القراين الصارفة له عن جهة
الامر الى التهديد والاباحة الى ان قال وهذا يعارضه قول من يقول انه لعينه الامر الا اذا
صرفته قرينة الى معنى الامر الى ان قال وقال اخرون انما كان الامر امرا لان الامر اراد كونه
امرا الى ان قال وقال اخرون انما كان الامر امرا لان الامر اراد الفعل المامور به ولختار السيد
المرتضى الى ان قال وربما قال بعضهم انما يصير امرا بارادات ثلث ارادة المامور به واحداث
الصيغة والدلالة بالصيغة على الامر دون الاباحة والتهديد والاكارة منعوا من ذلك
وجعلوه امرا بالوضع ولا يشترط الارادة انتهى واذا لاحظت هذا الاختلاف في الاراء و
الاقوال تعلم ان تاثير الارادة عندهم ليس معناه ما ذكرت ان الارادة المؤثرة لديهم غير ما يكون
الطلب عبارة عنه بل معنى التاثير افادة حصول صفة الحقيقة بعد عدم حصولها لها الا تحصيل
نفس الحقيقة والمؤثر انما هو الارادة الخاصة المتعلقة بالمامور به من حيث تعلقها به
وتقيدها بقيد التعلق لا الارادة المطلقة التي هي عين الطلب المطلق وان كان لها
تعلق بالمامور به البتة واذا خلص المبحث عن الخلط لك وسهل سوقا للكلام في المسلك
تعلم ان الحق ما افاده المصنف طاب ثراه من ان الارادة المتعلقة بالمامور به غير معتبر
لحصول وصف الامرية للامر بعد وضع الصيغة للطلب الذي هو عين الارادة على ما ذكر
مرارا اذ يكفي ذلك لحصوله فيجب ان لا يحصل ثانيا بشيء اخر من الارادة المفروضة او
غيرها على حسب المذاهب المذكورة لامتناع حصول الشيء الحاصل وهو ظاهر وهذا غير
مناف لما قاله طاب ثراه من ان امر السيد عبده لتمهيد عذره ليس امرا حقيقة فان سلب
الامرية هنا انما هو باعتبار عدم استعمال اللفظ في الموضوع له المستلزم لعدم اعتبار الوضع
الذي حصل به الوصف كما لا يخفى واما السيد فقد احتج على مختاره بان الامر قد يكون من
جنسه ما ليس بامر فاذا ما يكون امرا كان يوجد على امر فلا بد من سبب يقتضي كونه
امرا ولا سبب الا الارادة المتعلقة للمامور به هذا ملخص الدليل المستفاد من كلامه طاب ثراه
واما الجبائيان فلم اعثر على مقالتهما والجواب عن ذلك الاحتجاج الخفاء السبب في الارادة
المزبورة ان لم نقل بعدم كونها سببا بناء على ان السبب حقيقة ليس الا الوضع كما حققنا

المسئلة الثالثة فان الامر قد يقوم مقام الخبر مع كونه مفيدا للانشاء المنافي لذلك و
ذلك في مثل قول النبي صلى الله عليه وآله اذا لم تستحي فاصنع ما شئت فانه بمعنى صنعت ما شئت
ما ينبغي لك ان ينعكس الامر فيقوم الخبر مقام الامر كما في قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن
بمعنى ليرضعن وهذا في المقامين للعلة الواحدة المصححة لذلك وهي وجود العلاقة التي
هي المشابهة بينهما باعتبار اشتراكهما في الدلالة على وجود الفعل ثم ان النهي ايضا مثل الامر
في اقامته مقام الخبر وبالعكس وذلك ايضا باعتبار وجود علاقة المشابهة للاشتراك
في الدلالة على عدم الفعل والثاني كقوله تعالى لا تنكح المرأة على عمتها بمعنى لا تنكحوا او كذا لا تنكح
اليتيمة حتى تستامر معناه لا تنكحوا الى غاية الاستيمار وغير ذلك ولم يذكروا الاول مثالا
فيما اظفر من كتبهم

الفصل الثاني في مدلول الصيغة وفيه مباحث الاول ان

الامر للوجوب حقيقة صيغة افعل يستعمل في معان متعددة الايجاب والندب والارشاد
والتهديد والاهانة والدعاء وهي حقيقة في الاول وقيل مشترك بين الاول والثاني وقيل
للقدر المشترك لنا قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك ذمه على ترك السجود عقيب الامر
ولولا انه للوجوب لما استحق الذم عند الترك وقوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم
على الامتناع عقيب الامر وقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره امر مخالف الامر بالحذر و
لولا العقاب لما حسن التحذير ولان تارك المامور به عاص والعاصي يستحق العقاب ولقوله
صلى الله عليه وآله لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك نفي الامر مع ثبوت الندبية ونفي الامر واثبت الشفاعة
المندوب مقبولها في خبر بريرة ولحسن ذم العبد عند الترك ولانه حمل على الواجب احتراز عن
الضرر المظنون

هذا الفصل مشتمل على مباحث كلها تتعلق بمدلول صيغة الامر التي
كانت من مدلول لفظه على ما سبق ذكره مفصلا فالبحث الاول في ان صيغة افعل وما
في معناها هل للوجوب حقيقة ام لا فاعلم انها تستعمل في معان كثيرة الا ان المص ذكر منها
هنا ستة الاول الايجاب وهذا ليس بقليل كي يحتاج الى التمثيل والثاني الندب كقوله تعالى
فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فاتوهم من مال الله الذي اتاكم فان كل واحد من الكتابة وايتاء
المال لما كان فعله مطلوبا ولا يكون في تركه عقابا كان مندوبا والثالث الارشاد كقوله تعالى
فاستشهدوا فانه تعالى ارشد العباد عند المداينة الى الاستشهاد رعاية لمصالحهم الدنيوية
فالفرق بينه وبين الندب ان هذا لمنافع الدنيا فقط وذاك للثواب الاخروي والرابع التهديد

كقوله تعالى اعملوا ما شئتم فان القرينة قائمة على كونه في مقام التهديد والوعيد الخامس
الاهانة كقوله عز وجل ذق انك انت العزيز الكريم اذ القرينة قائمة ايضا على كونه في مورد
الاهانة السادس الدعاء كقول الداعي اللهم اغفر لي وهذا ظاهر وهنا وقع الخلاف في ما
هو المعنى الحقيقي والمجازي هذه الاباحة والامتنان والاكرام والتعجيز والتحقير والتسوية والادب
والاحتقار والتمني والانذار والتاديب والتكوين والالتماس والتفويض والتعجب
والتكذيب والامتياز والمشورة والانعام ولا بعد في رجوع بعض المعاني الى بعض و
بالجملة ليس الخلاف في عدم كون الجميع من المعاني الحقيقية وانما وقع الخلاف فيما هو المعنى
منها فما عليه المحققون بل معظم علماء الاسلام ما اختاره المص هنا من كونه هو الا واحد وهو
الوجوب واختاره في النهاية ايضا لكن من حيث الشرع فقط واما من حيث اللغة فهو
على مطلق الطلب وقيل انه ذلك مع الندب فيكون الصيغة مشتركة بينهما وهذا مختار
قوم والسيد المرتضى ايضا ارتضاه بحسب اللغة فقط دون الشرع فانه قال بنقل الصيغة
في عرفه الى الاول وقيل هو مطلق الطلب الذي هو القدر المشترك بين الاولين والقائل
السيد التاسع كما حكى ايضا عن الخطيب القزويني وابي منصور الماتريدي من الحنفية
والفاضل المحقق التوني صاحب الوافية وجماعة هذا ما ذكره من المذاهب الثلثة هنا
والا فهي كثيرة نعرض لجملة منها ايضا ذاكرا عليها في النهاية ومن اراد الاستقصاء فليرجع
الى مفاتيح السيد الاستاد ادام الله تاييداته وبالجملة فالمعتمد مذهب المعظم ويدل عليه
ادلة كثيرة الا ان المذكور هنا ثمانية اربعة من الكتاب واثنان من السنة واثنان
من طريق العقل الاول قوله تعالى في سورة الاعراف مخاطبا لابليس لعنه الله ما منعك الا تسجد
اذ امرتك فان هذا الاستفهام بعد الامر بالسجود ليس على حقيقته لعلمه سبحانه بالمانع وانما هو في
مورد الانكار والاعتراض والذم ولولا ان الصيغة للوجوب لما كان متوجها والقول بان الاية
انما يكون دالة على كون لفظ الامر للوجوب دون الصيغة كما هو المراد بعد منعه بصريح جل المحققين
بان المراد بالامر في الاية انما يكون صيغة اسجدوا في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا واذا ثبت
المطلوب في هذه الصيغة ففي الجميع ثابت بالاصل وعدم القول بالفصل فان قلت غاية الامر

ثبوت الوجوب للامر في زمان صدوره واما في زمان الشارع كما هو بصدد ذلك فلا وقلت
بعد ظهور كون ترتب الذم على ترك الامتثال الثابت بالامر المطلق دون المقيد بكونها
بلغة خاصة او في زمان خاص فالنقل لو لم يثبت عدمه فلا اقل من كون وجوده مدفوعا بالاصل
كما هو واضح ثم ندفع احتمال اقتران الامر بما يدل على الوجوب وبالظهور المذكور يدفع
ايضا احتمال كونه للاستكبار والحامل على الذنب ايضا عنادا ستعرف من قوله تعالى واستكبر و
كان من الكافرين وكذا احتمال كون امره تعالى فقط مما يكون لتركه ذم دون امر غيره مضافا
الى ان دفع هذا الاحتمال ايضا بالاصل وظهور الاتفاق على عدم الفرق فتم الثاني قوله تعالى
في سورة والمرسلات واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ووجه الدلالة انه تعالى ذمهم على الامتناع
عما امروا به ومخالفتهم له عقيب الامر لقوله تعالى لا يركعون فانه ليس باقيا على حقيقته التي هي
الاخبار فتعين كونه للذم ولولا ان صيغة افعل للوجوب لما توجه الذم ولما ثبت ظهور
الاية الشريفة في كون الذم مترتبا على مجرد الترك كما صرح به جملة من المحققين فلا يقدح
في التمسك بها الاحتمالات البعيدة ككون الذم على التكذيب بدليل قوله تعالى ويل
يومئذ للمكذبين او على استكبارهم كما قيل انها نزلت في ثقيف حين امرهم النبي صلى الله عليه وآله بالصلوة فقالوا
لا نجبي بها فانها سبة علينا فقال صلى الله عليه وآله لا خير في دين ليس فيه ركوع ولا سجود او كون الامر بالركوع
مقرونا بالقرينة الدالة على الوجوب مع ان تسليم الاحتمال الاول غير مناف للمرام اذ اثبات
استحقاق الذم للتكذيب ان كان المكذب هو التارك والويل لغيره كان غير مناف لاثبات ترتب
الذم على ترك المامور به والاحتمال الاخير مدفوع بالاصل فتم الثالث قوله تعالى في سورة النور
فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم ووجه الدلالة انه تعالى
امر مخالف الامر بالحذر وهدده ولولا كونه مقتضيا للعقاب لما حسن التحذير والمخالفة عبارة
عن ترك العمل بمقتضاه بمقتضى التبادر وترتب الحذر على المخالفة مؤذن بانه العلة ولا
معنى للوجوب الا ايجاب الحذر عن مخالفته لاجل المخالفة اذا عرفت ذلك فنقول ضعف ما قيل
يحتمل ان يكون المراد بالمخالفة حمل الامر على ما يخالفه بان يكون للوجوب فيحمل على الندب او بالعكس
او يكون اعتقاد عدم حقية الامر او عدم حقيقته او تركه استكبارا ومع قيام هذه الاحتمالات
كيف يبقى الوثوق بالدليل اذ الاحتمالات المذكورة بعيدة جدا فلا تقاوم ظهور الاية في

المدعى

المدعى فالاستدلال متجه ولا يرد انه بعد تسليم دلالتها على كون مخالف الامر مامورا بالحذر فلا
دلالة لها على وجوب الحذر الا على تقدير كون الامر الواقع فيها للوجوب وهو اول الكلام اذ بعد الاغماض
عن السياق واما هنا الايجاب بالاتفاق وحسن الحذر يكفي لاثبات قيام المقتضي للعذاب المقتضي
للوجوب اذ مع عدم القيام يكون الحذر سفها غير مطلوب للحكيم والطلب من مريد التطهير بالماء
المشمس والجنب المريد للاكل والشرب حال الجنابة فلاجل احتمال ترتب مضرة دنيوية كاصالة
البرص والفقر بنا على علاقة ذاتية بين المترتب والمترتب عليه ومن الظاهر ان ترتب العقاب
على فعل المكلف انما هو بجعل الشارع فبعد علمه بعدم الترتب يكون طلب الحذر من المكلف مما يتراءى
فيه نظر بعيد وافتضح القول بان قوله تعالى عن امره مطلق فلا يعم جميع اوامره فيلزم اخصية الدليل
من المدعى مدفوع بانه ان سلم عدم القول بالفصل والا فصرح جماعة من المحققين بالمنع عن الاطلاق
بنا على ان اضافة المصدر حيث لا عهد تفيد العموم مثل ضرب زيد وشتم عمرو وآية ذلك
صحة الاستثناء ولا بد من حمل المصدر على حقيقته عند عدم الدليل على صرفه عنها فلا يرد ان
المراد منه في الاية الشريفة معنى واحد من الصيغ فاستعمالها في افادة العموم سلمنا ولكن باعتبار
كونه نكرة مضافة تفيد ذلك الشايع كما صرح بعض المحققين وايضا باعتبار كونه اسم جنس خال عن القرينة
المخصصة له ببعض ما يقع عليه مضاف الظاهر للاستغراق اخذا من استقراء كلامهم كما حكي في القوانين
بحكم الائمة والعموم هنا هو الافرادي لا المجموعي ليرد النقض بترك المندوبات باسرها لكونه معصية
وعلى البطلان لا السالبة الكلية ليرتفع بالموجبة الجزئية فيلزم عدم العقاب على بعضها كي يلزم اخصية
الدليل من المدعى وذلك كله مؤيد بالاشعار بالعلة كما اشرنا اليه سابقا والقول بان تمامية الاستدلال
موقوف على اسناد الفعل الى الموصول الثاني دون الضمير الراجع الى الاول اي الذين يتسللون
بل صحة لزوم وجوب حذرهم عن نفسهم اذ المتسللون هم المخالفون على ان اضمار الفاعل مع وجود
ما يصلح له مخالف للاصل والظاهر ارجاع الضمير المفرد الى الجمع غير ملايم الا بنوع من التاويل مضافا
الى لزوم كون ان يحسن نفعهم بعد تقدير الكراهة ولا يخفى كراهة هذا التقدير هنا على سبيل
التسليم والا فنقول بثبوت المدعى ايضا في صورة الاسناد الى الضمير وجعل الموصول مفعولا
بنا على انه يلزم من وجوب الحذر عن مخالف الامر وجوب الحذر عن نفس المخالفة بطريق اولى

على ما قيل هذا ولا يذهب عليك ان حصر دلالة الآية على الوجوب ثم عادة ثم لغة في حيز المنع
اذ النقل خلاف الاصل مطلقا سواء كان بحسب التخصيص او التعميم فليسقط ما قيل ان اصالة
عدم النقل تدل على كون الصيغة حقيقة في الوجوب لغة اذ يجوز كونها بمعنى الطلب او الندب
مثلا ثم استعملها الواضع في الوجوب مجازا فاشتهرت عند اهل العرف فصارت حقيقة
عرفية فاصالة عدم النقل باقية لنا الهامع عدم الوضع للوجوب انتهى واستعمال الصيغة
في غير الوجوب من المعاني المذكورة لا تخرجها عن كونها مطلقا في الامر وان كان ذلك موجبا
لافراد البحث فيها عليحدة بناء على الخلاف الواقع في ان الاستعمال هل الاصل فيه الحقيقة ام لا فعلى
هذا لا يكون للقول بان الآية الشريفة انما دلت على ان الامر للوجوب ولا دلالة فيها على ان
صيغة افعل للوجوب وجه للقول اذ من الظاهر ان المراد بالامر هنا ما صدق عليه ما يدل
على الطلب وضعا لا لفظ الامر ووقوع مادة الامر في مقام الطلب في الغاية لو سلم وجوده الرابع
ان تارك ما امر الله تعالى ورسوله به عاص وكل عاص مستحق العقاب فينتج ان تارك المأمور به
مستحق للعقاب وهذا هو المراد من الوجوب اما الصغرى فلقوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون
ما يؤمرون وقوله تعالى افعصيت امري وقوله ولا اعصي لك امرا والمحققون اطبقوا على ان المراد
بالعصيان في هذه المقامات ترك المأمور به ولا يلزم التكرار في الآية الاولى بناء على ان عدم عصيانهم
انما هو بفعلهم لما يؤمرون به اذ المراد عدم عصيانهم الله ما امرهم به في الماضي مع فعلهم لما يؤمرون
به في المستقبل والمتوجب لا يكون مأمورا به حقيقة فلا يلزم النقض بناء على عدم العصيان بتركه
واما الكبرى فلقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ومن كلمة الكبرى
بقرينة الخلود المختص بالكفار ممنوع اذ بعد ترتب الحكم على العصيان لا بد وان يراد بذلك الزمان
المتطاول كما هو شائع في العرف فالموصول باق على حقيقته التي هي العموم على ما سيأتي انشاء الله
الخامس قوله صلعم لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك وجه الدلالة انه صلعم نفى الامر بالسواك
لاقتضاء المشقة وليس مقتضى المشقة الا امر افادة الوجوب الذي لا يمكن تركه دون الندب
الذي لا حرج في تركه كما هو ثابت بالاتفاق والاستدلال لهذا على ان المندوب غير مأمور به
لمكان كلمة لولا الامتناعية مع الاجماع على ندبية السواك ويلزم منه بناء على كون الامر الطلب

الفعل

الفعل كونه متعينا للوجوب مردود بان اللزوم المفروض غير مسلم كما لا يخفى السادس قول الرسول صلعم
حيث عتقت بريرة ففارقت زوجها فاشتكى فراقها صلعم فطلب منها مراجعته فقالت اتأمرني
بذلك يا رسول الله قال لا انما انا شافع حيث نفى صلعم الامر واثبت الشفاعة التي لا يكون فيها
الالزام وحمل الندب عليه وكذا لا يدل على ان ندب ذلك لتقرير النبي صلعم لما علمت بريرة من انه لو كان
قوله صلعم امرا لكان واجبا لشهد بحقية المدعى مضافا الى كونها ايضا من اهل اللسان والاستدلال
به على ان المندوب غير مأمور به غير جيد هنا ايضا لما مر وانه يمكن ان يناقش في المقام باحتمال
سؤال بريرة عن الالزام السابع انه يحسن الذم من العقلاء على ترك العبد الفعل بعد امر سيده
اياه به معللين لسبب مخالفة الامر وذلك دليل ترتب الذم على ترك المأمور به وهذا معنى الوجوب
الثامن ان حمل الامر على الوجوب اللازم معه الاتيان بالمأمور به يفيد القطع بعدم مخالفة امر
الشارع وما احمله على الندب الذي يجوز تركه فربما يكون المأمور تاركا لما كان في نفس الامر
مطلوبا للامر على سبيل الحتم وذلك موجب للضرر وهو ترك الامتثال المقتضي للعقاب
والضرر المظنون يجب دفعه شرعا وعقلا وذلك لا يتم الا بحمل الامر على الوجوب وفيه نظر ظاهر
اذ ذلك لا يثبت المدعى من كون الصيغة موضوعة للوجوب كما لا يخفى واحتجوا باستعماله في الوجوب
والندب والاصل عدم الاشتراك والمجاز فيكون حقيقة في القدر المشترك والجواب المجاز قد يصار
اليه للدليل وقد بيناه بعدما ذكر المختار ادلة شرع في بيان ما احتج به الخصم على مطلوبه وهو
كون الامر حقيقة في مطلق الطلب وهو القدر المشترك بين الوجوب والندب وح لا بد من
القول باحد من الوجوه الثلثة اما بكونها للطلب الذي هو القدر المشترك بينهما او بكونها حقيقة في
كل منهما او كونها في احدهما حقيقة وفي الآخر مجازا والاخيران مستلزمان لما يخالف الاصل اما الاول
منهما فيستلزم الاشتراك واما الثاني فللمجاز فتعين الاول لخلوه عن المحذورين والجواب ان
المخالف للاصل قد يجب المصير اليه وهو في صورة تحقق الدليل عليه ونحن فيه من هذا القبيل
لما بيناه من الادلة على كون الصيغة حقيقة في الوجوب بخصوصه وهذا ملزوم لكونها مجازا في غيره
كالندب والقدر المشترك وغيرهما لرجحانه على الاشتراك عند التعارض كما مر هنا ثم ان خصوص
عدم الاشتراك ملزوم للمجازية مط وان قيل بالوضع للقدر المشترك اذ الموضوع لذلك بعد استعماله

في احدى الفردين وهما الوجوب والندب مع خصوصيتهما لا يكون مستعملا في الموضوع له
الخالي عن الخصوصية كما هو ظاهر وح نقول بكون الفرد الاول موضوعا له احق بالاخبار بالنسبة
الى القدر المشترك لاقلية المجاز في الاول واكثريته في الثاني فتبصر الامر الوارد عقيب
الحظر لا الوجوب لوجود المقتضي وانتفاء ما يصلح للمانعية وهو الانتقال من الحظر لتساوي
الاحكام في التضاد وقوله تعالى فاصطادوا معارض بمثل فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين
بعد ما بين ان الامر للوجوب خاصة واجاب عما تمسك به القائلون بكونه موضوعا
للقدر المشترك اراد ان يبين ان الوجوب له ثابت مطلقا في كل مورد ولو كان بعد الحظر نظرا
الى خلاف القائلين بالوجوب في غير هذا المورد فيه فمنهم بين القائل بالوجوب ايضا والذاهب الى
الاباحة مجازا والى كونه للندب كذلك والى القول بالتوقف والى تبعيته لما قبل الحظر ولو مجازا اذا كان
مزوالا لعلة عروض النهي والقول بكونه لغير الوجوب حقيقة ليس مما يقول به القائلون بالوجوب
في غير هذا المورد بل يقول به من لم يقل بالوجوب هناك ايضا وكذلك لعدم الفرق عنده بينه
وبين الامر الابتدائي كما ان القول بالوجوب منهم ايضا انما نشأ من ذلك بشهادة سياق
ادلتهم على مختارهم كالمصرح فانه بعد اختياره له استدل بان المقتضي وهو الوضع الثابت
اولا موجود والمانع مفقود فوجب الحكم بالوجوب اما وجود المقتضي فللفرض واما فقدان المانع
فبيانه ان ذلك ليس الا الانتقال من الحظر المستلزم لكون الفعل مطلوب الترك حتما الى الوجوب
المستلزم لكونه مطلوب الفعل كذلك وذلك ممتنع لمكان التضاد بينهما وهذا لا يصلح للمانعية
فان التضاد غير منحصر بالنسبة فيما بين الحرمة والوجوب بل هو ثابت في كل واحد من الاحكام الخمسة
بالنسبة الى الاخر كما هو ظاهر فيتساوى الجميع فيه فلو كان ذلك مانعا عن الانتقال من الحرمة الى
الوجوب فكذلك يكون مانعا من الانتقال الى الاباحة التي يدعي الخصم صحة الانتقال اليه
ويرى المصحح له وهو رفع الحرمة متساويا بالنسبة الى المقامين فثبت ان الخصم ليس له مقتضى
ان لم نقل انه يوجد المانع له وهو ما يتبين من المقتضي للتضاد واما احتجاج الخصم القائل بالاباحة
بالاستعمال فيها كما في قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا الاية وقوله تعالى فاذا تطهرن فأتوهن

الاية فامثال ذلك مردود بالمعارضة بالاستعمال في الوجوب في قوله تعالى فاذا تطهرن فأتوهن
الاية وايضا فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين مع موافقة الثاني للاصل وارجحيته بما ذكرنا من وجود
المقتضي هذا لكن لما كان موجودا في الايتين الاوليين ايضا الا ان المانع من تأثيره ايضا موجود
فيهما وتخلف الاثر عن المقتضي لمانع ليس بعزيز نعم يمكن الاحتجاج بالاباحة بوجه اخر وهو ارجحيتها
في النقل من الوجوب في خصوص المقام اي بعد الحظر وان لم يكونا خارجين عن المجازية والحقيقة
وهذا الرجحان لا ينافي ما ذكره القوم من رجحان الحقيقة بالنسبة الى الحقيقة اذ هذا مع قطع النظر
عن وجود القرينة في المقام المرجحة لاحدهما واما معه فلا ونحن ندعي وجودها وكونها مرجحة
لارادة المعنى المجازي اي الاباحة فيقول وقوع صيغة الامر عقيب الحظر من حيث هو كذلك موجب
تقديم ارادة الاباحة وان كان من المعاني المجازية لها المخالفة للاصل على ارادة الوجوب
وان كان هو المعنى الحقيقي لها الموافق للاصل لظهور الاول دون الثاني اذا عرفت ذلك
تعلم ما في حكم المصنف بعد ادعاء وجود المقتضي للوجوب بانتفاء ما يصلح للمانعية اذ المانع غير
منحصر في تضاد الاحكام كي يتم نفيه بما هو المرام بل قرينة المقام ايضا تمنع عن تأثير المقتضي
التام فح القول بالاباحة لا يخلو عن قوة كونه مختارا للذي للافهام والحمد لله الموفق للعلام

البحث الثاني ان الامر يدل على طلب الماهية من غير شعور بوحدة ولا تكرار والاستعمال

فيهما والاشتراك والمجاز على خلاف الاصل والاستلزام كون كل عبادة ناسخة لما تقدمها
والصواب القيدين فيقال افعل مرة ودائما من غير تكرار ولا نقض احتجوا بان النهي يقتضي
التكرار فكذا الامر والجواب المنع من الصغرى وبالفرق فان الانتهاء دائما ممكن بخلاف
الفعل احتج السيد المرتضى على الاشتراك بحسن الاستفهام والاستعمال وهما غير دليلين على

مطلوبه على ما سيأتي

البحث

اختلف الاصوليون في ان الامر المطلق المجرد عن القرائن
هل يدل على طلب الماهية من غير شعور بوحدة والتكرار او يدل على احدهما على اقوال الاول
الاول لا غير وهو مختار جمع من الاعاظم المحققين كالمحقق والشهيد الثاني ووالده المحقق
والشيخ البهائي وجماعة من متأخري اصحابنا والحاجبي والبيضاوي وجماعة ونظرهم

السيد في اختياره له كما حكاه جماعة منهم المصنف في النهاية فهو الحق الحقيق بالاختيار الثاني افادة
التكرار مدة العمر مع الامكان عقلا وشرعا وهو المحكي عن الاسفرايني والقزويني وجماعة
من الفقهاء والمتكلمين الثالث افادة الوحدة لا بدون احتمال التكرار لا بشرط تحققه
والعدم كما يظهر من بعضهم ويترتب عليه ان لا يكون الزائد على المرة امتثالا ولا مخالفة او بشرط
عدم حصول التكرار فيكون الزيادة اما بالخروج عن الامتثال والظاهر هذا المخرج والترديد
المذكور انما نشأ من تطرق الاحتمالين في مدلول الامر لا من القول بكونه مالم يرد من الشارع عليه
دليل تشريعا حراما وعدم كالاخفى العام القول بالاشتراك بينهما والذي حكي عنه عقفا
هو السيد ابن زهرة في الغنية وان نسب الى السيد المرتضى ايضا كما صرح به المصنف هنا وحكي ايضا التوقف
عن قوم باعتبار عدم العلم بمعنى اللفظ لامر المستعمل كما توهم بعضهم والمختار من الاقوال وجوه
ذكر المصنف منها ثلثة الاول ان الامر مستعمل في كل من الوحدة والتكرار بحسب الشرع والعرف معا كما
يظهر من ملاحظة الامر بالحج والصلوة مثلا وكذا امر السيد عبده بالسقي وحفظ ماله واذا كان
كذلك فلابد من كونه موضوعا للقدر المشترك بينهما وهو طلب الماهية مطلقا اذ لو لم يكن كذلك فلا
بد من كونه اما موضوعا لكل من الامرين على حدة فيكون مشتركا او كونه بالنسبة الى احدهما كذلك دون الاخر
فيكون مشتركا او كونه بالنسبة الى احدهما كذلك دون الاخر فيكون مجازا في كل منهما على خلاف الاصل
فيتعين ما المصنف الثاني ان الامر لو لم يكن موضوعا للقدر المشترك بل كان مفيدا للتكرار للزم ان يكون
الامر بكل من العبادات باشتغالها مضادة منها مع المضادة واللازم ضروري البطلان بيان الملازمة
ان التكرار يقتضي استيعاب الاوقات نظرا الى الاستحالة ترجيح بعضها من دون مرجح لفظا او معنوي
ويلزم من ذلك رفع المتقدم لمكان التضاد المفروض الثالث ان الامر يصح تقييده عرفا بكل من الوحدة
والتكرار كقوله اضرب مرة واحدة او مكررا وذلك يستلزم لزوم تكرار ولا نقض ولو لم يكن للقدر
المشترك للزم احد الامرين وذلك غير صحيح البتة اذ معاد القيد حيث كان عين مفاد المقيد وهو الا
الاول يلزم التكلم بالكلام العاري عن الفائدة او بما يضاده وهو الامر الثاني يلزم نقض اصل المراد
واستحيلها . في الوجوه من الضعف اما في الاول فلان الفرار عن لزوم الاشتراك والمجاز

المخالفين للاصل باختيار القدر المشترك غير ممكن بناء على ما هو المحقق من كون استعمال الكلي في الفرد
من حيث الخصوصية على سبيل المجاز اما استعمال اللفظ فيه ان كان باعتبار وضعه له ايضا ثبت
الاول وان لم يكن كذلك ثبت الثاني نعم لو كان الاستعمال ح باعتبار كونه مصداقا للقدر المشترك
لا يلزم عنه وان اصلا الا انه ليس باستعمال في الوحدة والتكرار في شيء مع انه بهذا الاعتبار يمكن
ايضا التزام عدم لزوم شيء من المحذورين على فرض كونه موضوعا للوحدة اللازمة للتكرار كما
لايخفى فتأمل واما في الثاني فبعد انه ناعم باشتراط الامكان في ان حمل الامر بالعبادة الثانية
قرينة على عدم افادة التكرار من الامر بالاولى اولى من جعله نافعا على ان الدليل اخص من المدعى كما
هو ظاهر واما في الثالث فبانا نقول احتمال الافادة كما للتأكيد عند التقييد بمقتضى المقيد وارادة
التجوز عند التقييد بما يضاده ليس بعزيز هذا مع ان الدليل ايضا اخص من المدعى لصحة كون التقييد
بالقيدين لتعيين المراد بناء على الاشتراك ح فنقول الحقيق في الاستدلال على المختار ان يقال ان
الامر كسائر المشتقات لما كان ماخوذا من المصادر المسالة الخالية عن اللام والتنوين وهو
حقيقة في الطبيعة المطلقة اتفاقا كما عن السكاكي التصريح به فيلزم خروج القيود باسرها منها
فاللفظ الدال عليها لا يدل على شيء من القيود اذ العام لا يدل على الخاص والهيئة العارضة ايضا
لا تفيد ازيد من الطلب بحكم العرف والتبادر والاصل فالقول بدلالتها على القيد محض المنع
واحتج القائلون بالتكرار بان الامر والنهي لما اشتركا في الدلالة على الطلب فيلزم ان يقتضي احدهما
ما اقتضاه الاخر ولما كان اقتضاء النهي للتكرار ثابتا فليكن الامر كذلك واجاب المصنف عنه اولا بمنع
ثبوت ما ادعوا من مقتضى النهي بعد تسليم صحة الاستدلال بالقياس حتى في اللغة ان لم يوجد
فارق ولكن اجاب ثانيا بوجوده لان الانتهاء وهو ترك المنهي عنه ممكن دائما بل يمكن اجتماع
التروك باجمعها مع جميع الافعال الاخر وهذا بخلاف الاتيان بالمامور به فانه غير ممكن
دائما كما هو ظاهر واحتج القائل بالاشتراك بوجهين الاول انه يحسن استفهام المامور عن
الامر بانه هل اراد من الامر الوحدة او التكرار وذلك ليس الا بسبب الاشتراك المقتضي للاحتمال اذ
عند الاحتمال اذ بعد فرض وحدة الموضوع له كما في غير صورة الاشتراك لا يحسن الاستفهام
لعدم تطرق الاحتمال والمفروض خلافه الثاني انه قد ورد استعمال الامر في كل واحد

من الوحدة والتكرار والاصل في الاستعمال الحقيقة والجواب عن الاول المنع عن انحصار حسن الاستفهام في صورة الاشتراك اذ الاحتمال المقتضي لحسن لا ينحصر فيها اذ من الظاهر انه لا يحسن الاستفهام ايضا من افراد المتواطي اما لتنزه بعضها او لغيرها وكذا يحسن لنفي احتمال المجاز بسبب احتمال اختفاء القرينة وعن الثاني منع الاصل المذكور لكون الاستعمال مشتركا بين الحقيقة والمجاز وعاما بالنسبة اليهما فلا دلالة له بالنسبة الى احدهما خاصة مطلقا مع انه ملزوم لارتكاب مخالفة الاصل حتما لم يتعين الا كون الموضوع له للامر هو الماهية المطلقة وهي القدر المشترك وقوله على ما سياتي اشارة كما نبه الى ما سيذكره من ان للعام صيغة تخصه بحيث لو استعمل في الخاص لكان مجازا مفتقرا في الدلالة الى القرينة يعني ان يعلم انه على المذهب المختار لا يقع الشك في حصول الامتثال بالمرة الواحدة ولا في عدم القدح فيه بالتكرار كي يكون عدمه شرطا بل انما الشك في ان الامتثال في صورة التكرار يحصل بالمرة الاولى بحيث لم يكن لما بعدها من كرار حظ واحد من المرات او المجموع المركب معا او بمجموعها من باب التخيير بين الزائد والناقص او الفرد الغير المعين المستخرج بالقرعة مدخلية فيه فيصير لغوا حتى لو كان عبادة لزم الحكم بفساده لعدم كونه متعلق الامر او لا بل الامتثال حاصل على احدى الاحتمالات احتمالان والتحقيق ما ذكره السيد الاستاد من التفصيل بين صورة الاتيان بالمرات المتاخرة عن الاولى مع الاعراض ومضي المدة الطويلة عن الاتيان بها وصورة عدمهما ففي الاول الاول وفي الثانية الثاني على الاحتمال الثاني وتفصيل المذاهب لا ضح والبحث عن صحتها وفسادها لا يسعه المقام

قال البحث الثالث الامر المعلق على شرط او صفة لا يتكرر بتكررهما الا مع العلية لحسن اذا دخلت السوق فاشتر اللحم على عدم ارادة التكرار وكذا اعطه درهما ان دخل الدار ولان التعليق اعم منه بمعنى الوحدة والتكرار ولا دلالة للعام على شيء من جزئياته نعم مع العلية يثبت العموم لوجوب وجود المعلول عند وجود علته يعني ان يبين ما هو الحق من عدم افادة الامر طلب ما سوى الماهية من الوحدة والتكرار اراد ان يبين ان ذلك على سبيل الاطلاق حتى في صورة التعليق على الشرط او الصفة بناء على وقوع النزاع فيه في هذه الصورة وحكى

فاختار جماعة من المتاخرين عدم
المصرفي والشيخ وابن زهرة
والسيد المرتضى كما حكي عن جماعة
من الفقهاء ايضا صح صح

عن جماعة القول بافادة طلب التكرار وكذا الكلام على ما يقتضيه الامر المطلق على القول بالمرة بل بحسب تكرار القيدين وذهب الرازي والبيضاوي الى ان هذا بحسب اقتضاء القياس بناء على الاشعار بالعلية ولا يقتضيه اللفظ ويظهر فساده مما سنذكره نعم لو تحقق فهم العلية من الخارج كما في قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا وقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا وامثال ذلك فنحن نقول به ايضا كما صرح به المصنف بقوله الا مع العلية كما نقول بذلك ايضا في صورة استفادة التعليق من الشرطية الكلية مثل قوله كلما ادى ما عليك زيد فاكرمه وهذا ظاهر واحتج المصنف على الحق الاول من عبارته وهو عدم الافادة مع عدم العلية الثابتة بوجهين الاول حكم العرف بذلك بيانه ان السيد اذا قال لعبده اذا دخلت السوق فاشتر اللحم بتقديم الشرط او قال له اعط هذا درهما ان دخل الدار تابعين ولم يرد التكرار بل الارادة حال مطلق الاشتراء والاعطاء في الوجود وهو يحصل بالمرة الواحدة لم يتوجه اليه ذم بارادة خلاف ما يفهم من ظاهر كلامه بدون نصب القرينة بل يحكم بحسن كلامه مع انه لو كان مفيدا للتكرار لم يحسن ذلك من السيد بل يذم عليه جدا وهذا احسن من تادية السيد الشارح للمراد بالعبارة حيث قال بعد فرض صدور واحد من القولين عن السيد بالنسبة الى العبد لم يحسن منه اي من العبد شراء اللحم كلما دخل السوق واعطاء المذكور درهما كلما دخل الدار ولو فعل ذلك لا لامر العقلاء ولام عليه وبالجملة فبانضمام عدم النقل لحكم الاصل يتم المطلوب وهو عدم الافادة شرعا ولغة ايضا لانه كيف يمكن انكار نصب القرينة مطلقا في كلام السيد اذ العادة قاضية فيه بعدم ارادة التكرار لانا نقول قضاء العادة لو كان فانما هو بالنسبة الى الامر في القولين مع قطع النظر عن تعليقه ومن غير مدخلية له فيه اصلا واما مع ملاحظة التعليق والحمله كما هو مقتضى النظر ظاهرا كما لا يخفى فنقول عدم افادة التكرار انما هو باعتبار عدم تحقق العلية هذا مشترك بالنسبة الى التعليق بالشرط كما مثل به المصنف والتعليق بالصفة الذي لم يذكر له مثالا كما سيظهر ايضا من اختيار عدم حجية مفهوم مطلق ان عدم القول بالفصل ايضا يكفي في المقام فتم الكلام الثاني ان تعلق الحكم على الشرط او الصفة قد يكون في جميع الصور وقد يكون في بعضها فمطلق التعليق اعم من كل واحد من القسمين والعام لا يدل على شيء من جزئياته فشيء من الدلالات

وانت خبير بان هذا انما يبتني على بطلان ما تمسك الخصم من كون التكرار هو الموضوع له والا
يحمل العام عليه مما لا بد منه ودلالة بالنسبة اليه خاصة ثابتة واما على الجزء الثاني وهو افادة التكرار
مع العلية الثابتة فان فرض العلية وهو كون كل من الشرط والصفة بحيث لو تحقق تحقق الحكم
البتة فيثبت العموم لاستصحاب العلة معلولها اذ فرض ثبوت العلية يخرج العلة عن كونها علة
وان كانت من قبل الشرع فقد بطل واحتج القائلون بالتكرار مطلقا بالاستقراء فان الاوامر الشرعية
وامثالها كقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وان لم تجدوا ماء فتيمموا والزانية
والزاني فاجلدوا الى غير ذلك من الايات والخطاب يتكرر الامر فيها بتكرر الشرط والصفة
فكذا فيما يحصل الشك الحاقا بالغالب وفيه ان حمله على التكرار انما هو لثبوت العلية لا غير وهو
المسلم واحتج القائل بالتكرار من جهة القياس لا من جهة اللفظ اما على الثاني فبما مر واما على الاول
فان ترتب الحكم على الشرط او الصفة يشعر بكون ذلك الشرط او الصفة علة لذلك الحكم واذا
تحقق العلية تحقق المطلوب والجواب ان ما يتحقق به المطلوب تحقق العلية الثابتة كما تقدم لا ما
يكون على سبيل الاشعار كما لا يخفى انتهى ثم ان التعليق لا يعين كون المعلق عليه علة بل يجوز ان يكون
شرطا لا يلزم من وجوده وجود المشروط

البحث الرابع في ان الامر هل يقتضي الفور او

لا التراخي لاستعماله فيهما والمجاز والاشتراك على خلاف الاصل فيكون موضوعا للقدر المشترك
بينهما وتقول القصد بكل منهما من غير تكرر ولا نقض ولان المراد من الامر ادخال المصدر في
الوجود وهو شامل للقسمين كالحين

وقع الخلاف بين الاصوليين في ان الامر المطلق
هل يفيد الفور ولزوم الاتيان بالمامور به معجلا ام لا فذهب اهل الاول عدم افادة ذلك
بل ليس مفاده الا الطلب المبهم من غير اشعار بفور ولا تراخ فبالاتيان بالمامور به يحصل الامتثال
مطلقا فورا كان او تراخيا وهو جماعة من المحققين ومنهم المص بل قيل انه المشهور بين اصحابنا
الثاني افادة ذلك وهو محكي عن الشيخ والسكاكي والمحقق في موضع من المعتبر وجماعة من
العامة بل عن الحنفية والمالكية قاطبة والثالث عدم افادته ايضا بل افادة التراخي
وينسب هذا القول الى الجبائيين وبعض الاشاعرة ولكن صرح جماعة من المحققين ان المراد
جواز التراخي لا وجوبه فعلى هذا يكون هذا القول متحدا مع القول الاول في المعنى الرابع

القول بالاشتراك بين الفور والتراخي وهو مختار السيد المرتضى وابن زهرة كما عن الواقفية
هنا بحسب اللغة واما في الشريعة فهو للفور عند الاولين وحكي عن بعض التوقف مع الحكم
بحصول الامتثال في صورة المبادرة وعن اخر التوقف فيه ايضا للقول الاول وجوه ذكر
المص منها ثلثة الاول ان الامر قد استعمل تارة في الفور كما في الحج عندنا وقد استعمل في
التراخي كما في النذر والكفارات وكذا قضاء الواجبات على المشهور فاذا ثبت الاستعمال
لا بد وان يكون الموضوع له هو القدر المشترك بينهما احترازا عن ارتكاب ما هو خلاف الاصل
من المجاز والاشتراك على ما عرفت وفيه انه لا يتحقق دلالة له على احدهما والاشعار به لعدم
دلالة العام على الخاص الثاني ان الامر مما يقبل التقييد بكل منهما من غير لزوم نقض او تكرار
كما اذا قال السيد لعبده افعل الامر الفلاني في الحال او متى شئت ومن الظاهر انه مناف
لو كان احدهما خاصة لكان التصريح به ثانيا تكرارا له وبنقيضه نقضا له واللازم باطل فالملزوم مثله
الثالث ان المراد بالامر ليس الا ادخال ماهية المصدر في الوجود وهو شامل للحالين الفور و
التراخي كما ان الخبر ايضا كذلك وضعف الوجهين الاولين ظاهر مما تقدم واما الوجه الاخير
فلانه ايضا من نظر لو كان دليل الحصر في المراد بالامر حكم اهل اللغة نقلا وسمعا للخبر والتحقيق
انا لو كان ما حققناه سابقا من كون ما يؤخذ منه هو المصدر الخالي عن اللام والتنوين الدال
هو حقيقة في الماهية لا غير فهو غاية التوفيق فتدبر احتجوا بذم ابليس على ترك السجود
في الحال وبقوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم فاستبقوا الخيرات ولانه لو جاز التاخير فاما ان يكون
الى غاية معينة او غير معينة لزم تكليف ما لا يطاق وان جاز دائما خرج عن
كونه واجبا وان كان الى غاية معينة مبينة وجب معرفة البيان والجواب ان ابليس
استحق الذم بتركه لا بعدم الفعل على ان الامر هنا للفور لقوله تعالى فقعوا له ساجدين والمسارعة
الى المغفرة عاد اذ المراد ما يقتضيها وليست مختصة على الفورية ولو دلت لاستفيد الفور من
خارج وان التاخير يجوز الى غاية يغلب معها الظن بالسلامة عليه الفعل كما لو قال افعل اي وقت

شئت وكقضاء الواجب والنذر المطلق   احتج القائلون بالفورية على وجوه ذكر المص هنا
ثلثة منها الاول انه تع ذم ابليس على ترك السجود المامور به في الحال حيث قال ما منعك ان لا تسجد
اذ امرتك فانه لما امتنع الاستفهام بالنسبة اليه تع علم ان المراد الذم والتوبيخ ولو لم يكن للفور
لم يتوجه عليه الذم لانه كان له ان يقول لم تذمني ولم توجب علي في الحال الثاني ان الاتيان
بالمامور به في الحال مسارعة الى المغفرة لكونه سببا لها والمسارعة الى سبب الشيء مسارعة
اليه وايض الاتيان به كذلك استباق الى الخير لكونه منه وكل من المسارعة والاستباق المفروضين
واجب لورود الامر المفيد للوجوب بهما في قوله تع وسارعوا الى مغفرة من ربكم وقوله فاستبقوا
الخيرات الثالث انه لو جاز التاخير لعدم وجوبه في الحال فذلك التاخير اما من كونه الى غاية
او لا اليها والقسمان باطلان اما الاول فلانه اما مع التعيين اولا والاول اما مع التبيين اولا
فالفروض ثلثة اولها وهو التعيين مع التبيين غير متحقق فيما نحن فيه لعدم معرفة البيان
والاخيران وهما التعيين بدون التبيين وعدم التعيين مستلزم لتكليف ما لا يطاق فلا يصار
اليهما فثبت بطلان القسم الاول واما الثاني وهو جواز التاخير دائما فبيان بطلانه افضاؤه الى
خروج الواجب عن الوجوب واجيب عن الاول بانا نمنع توجه الذم على ترك الامتثال مط
بل لاقترانه بعزم عدم الامتثال بلا ذكر فيما بعد من الازمنة وذلك لاعراضه عنه بسبب الاستكبار
كما يشهد به قوله تع فابى واستكبر وبتجبره واستكباره تفضل على ادم بقوله انا خير منه وثانيا بانه لو سلم
توجه الذم على ذلك فانما هو باقترانه بما يدل على الفورية وهو الفاء في فقعوا بعد قوله تع فاذا سويته
ونفخت فيه من روحي وعن الثاني بان المسارعة الى المغفرة لما لم يمكن تحققها حقيقة فلا بد من
حملها على المسارعة الى سبب من اسبابها التي من جملتها التوبة كما حمله عليها جماعة فليس في
الاية ما يدل على كون المراد هو اتيان المامور به فورا ولو سلم وجود الدليل عليه فذلك دلالة
الامر الخارجي لا بمجرد الامر وهذا خارج عن محل النزاع وعن الثالث باختيار الفرض الاول
من القسم الاول وهو كون غاية التاخير وقت غلبة الظن بالفوات وهي معينة مبينة   لو فرض عدم الفعل ثم

افعل
عند العقل وذلك الشايع هو الغاية في صورة تصريح الامر بجواز التاخير بان قال افعل المامور
اي وقت شئت وكذا في قضاء الواجب والنذر المطلق والكفارات وغيرها من
الموسعات الغير المحدودة فما يقع في المذكورات قبل الوقت المذكور غاية للتاخير يقع
الى فيما نحن فيه والقول بان وجوب تحصيل البراءة اليقينية المسبب عن اشتغال الذمة
يقينا يستدعي الاتيان بالواجب فورا لامكان غلبة الموت في الجزء الثاني من الوقت
بل فيه ممنوع اشتغال الذمة الا بما تعلق الاتيان بالواجب بحسب الظن بالقدرة عليه كما
في الواجبات الموسعة المفروضة وهذا لا يستدعي الاتيان الا بعد عدم فوات هذا الظن
كما لا يخفى واين هذا من الفور   البحث الخامس الامر المعلق بكلمة ان عدم عند عدم الشرط
لانه ليس علة في وجوده ولا مستلزما له فلو لم يستلزم العدم العدم خرج عن كونه شرطا والا لجاز
ان يكون كل شيء شرطا لكل شيء ولان يعلي بن امية سال عن سبب القصر مع الامن واقره
النبي صم ولقوله عم والله لازيدن على السبعين عقيب ان تستغفر لهم سبعين مرة
اختلف الاصوليون في ان الامر المعلق على شيء بان واخواتها من الات التعليق
هل يدل على عدم حكمه عند عدم ذلك الشيء وهو المعبر بالشرط ام لا ولا بد لتحقيق هذا الاصل
من تمهيد مقدمة وهي ان لفظ الشرط يستعمل لغة في الالزام والالتزام كما يظهر من الصحاح
وغيره ومن ذلك ما التزم في العقود وفي عرف النحاة فيما تلا احرف الشرط سمي ولو بدون التعليق
او مع تعليق جملة عليه وجودا بمعنى الحكم بحصول مضمونها عند حصول مضمونه وقد يستعمل في
العلة وعند الاصوليين هو ما علق عدم شيء على عدمه مع عدم تعلق الوجود على الوجود والاتي
الجملة الشرطية تستعمل في معان منها ما يفيد تعليق وجود شيء على وجود اخر فيكون انتفاء
المعلق دليلا على انتفاء المعلق عليه وهذا مبني على قاعدة اهل الميزان من حيث يجعلون
رفع التالي منتجا لرفع المقدم ومنه قوله تع لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا ومنها
ما يفيد تعليق العدم على العدم ايض مثل اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء فظاهر هذا
الاستعمال كون المعلق عليه سببا للمعلق بناء على ظاهر الحال والظاهر ان هذا هو الموافق

٦

لحرف العرب ومنها ما يفيد تعليق مجرد صدق الحكم عن القائل على شيء مثل اذا نزل الثلج فالزمان شتاء اذا تحقق ذلك فاعلم انه في المسئلة اقوال ثلثها القول بالدلالة بحسب الشرع دون عرفه وهذا نادر والقول الاول للمحقق وفاقا لاكثر المحققين كما حكاه منهم ابن الشهيد الثاني والمحقق الثاني وغيرهما فهو المحقق بالاعتبار والقول الاخر محكي عن السيد وابن زهرة وتركه العاملي وجماعة من الخالفين ويظهر ايضا من بعض الافاضل المتاخرين الميل اليه لنا وجوه ذكر المحقق منها ثلثة الاول ان كلمة ان للشرط فيكون مدخولها شرطا لما علق عليه ويلزم منه ان ينتفي بانتفاء الشرط اما المقدمة الاولى فلتصريح النحاة بان كلمة ان حرف الشرط فما بعدها شرط كما عرفت واجماعهم حجة واما الثانية فلان الشرط لا يلزم من وجوده وجود المشروط لانه ليس علة له ولا مستلزما له فيلزم ان يستلزم عدمه عدم المشروط والا لزم خروجه عن الشرطية كيف لا وعلى هذا لزم جواز كون كل شيء شرطا لكل شيء وهو باطل قطعا الثاني ان يعلى بن امية فهم من تعليق القصر على الخوف في قوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم عدم القصر عند عدم الخوف حيث سئل عمر بن الخطاب وقال له ما بالنا نقصر وقد امنا وقد قال الله تعالى واذا ضربتم الاية وفهم عمر ذلك ايضا حيث قال عجبت مما عجبت منه فسال النبي صلى الله عليه واله فقال تلك صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وفهم المذكورين لزوم عدم المعلق لعدم المعلق عليه وهما من اهل اللسان مع تقرير الرسول صلى الله عليه واله اياهما على ذلك دليل ظاهر على المدعى الثالث انه فهم النبي صلى الله عليه واله من قول الله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم ان عدم الشرط اعني الاقتصار على السبعين مقتضي لعدم المشروط اعني عدم الغفران حيث قال عقيب الاية والله لازيدن على السبعين وذلك الحكم للمدعى وفي الوجوه الثلثة نظر اما في الاول فهو انه بعد تسليم المقدمة الاولى وصحة التمسك بتصريح النحاة وعدم منع كونه حجة لنا بناء على انه اصطلاح لهم لم يستلزم عندهم على وجود الشرط مع ان الشرط عند الاصوليين ما يلزم من وجوده وجود المشروط كما ذكرنا في المقدمة نمنع المقدمة الثانية اذ الشرط كما يستعمل فيما ذكرتم مما يعتبر فيه التلازم عدما فقط كذا يستعمل فيما يعتبر فيه التلازم وجودا فقط كما ذكرنا في المقدمة وهو موافق لاصطلاح

اهل الميزان كما عرفت ثمة وكذا يستعمل في العلة والسبب كما اشرنا اليه ايضا واذا كان كذلك فلا بد من القول بكونه حقيقة في مطلق التلازم لا العلية فقط دفعا للاشتراك والمجاز وح لا يمكن التمسك به للمدعى لانه اخص من ذلك ولا يستلزم العام الخاص كما لا منافاة ايضا بينهما جدا فيمكن تحققه في التلازم الوجودي فقط وبذلك يندفع ما ذكر من لزوم خروجه عن الشرطية كما هو ظاهر فتامل وادعاء التبادر بالنسبة الى المدعى كما في اطلاق الفقهاء اشتراط وجوب الصلوة بدخول الوقت والزكوة بالحول وامثال ذلك مما يعارضه ادعاه بالنسبة الى المخالف من مصطلح اهل الميزان وكذا ما ذكرنا من عرف العرب كما لا يخفى واما في الثاني فهو انا نمنع من فهم عدم القصر من التعليق والسؤال يحتمل ان يكون عن سبب لحاق حالة الامن بحالة الخوف التي خرجت عن الاصل وهو الاتمام ولا يمكن منع الاصل برواية عايشة ان الصلوة في السفر والحضر كانت ركعتين فاقرت في السفر وزيدت في الحضر لمنافاة اطلاق المقصورة على صلوة السفر اذ المقصور عبارة عما جوز الاقتصار عليه بعدما كان الزائد مطلوبا وعلى هذا ينقص هذا الوجه حجة على المستدل لا له لانه دل تحقق المشروط وهو القصر مع عدم شرطه وهو الخوف فتم واما في الثالث فهو انه قوله صلى الله عليه واله والله لازيدن على السبعين لا يدل على انه لطلب الغفران بل يحتمل كونه لاستمالة القلوب ولرغبتهم في الدين او لمصلحة اخرى راها في ذلك هذا كله بعد الاغماض عن كون الاية من باب تقييد الخبر بالعدد والمدعى غير ذلك فتم فالذي يقتضيه التحقيق لاستدلال على المختار ان يقال بعد ظهور كون المراد بالشرط هنا هو الجملة الشرطية اي ما يقول النحاة له شرطا وهو الواقع بعد ان واخواتها معلقا عليه حصول مضمون الجملة كما يشهد به انه كيفية تعبير المحقق وغيره بما ترى ان المتبادر منه عرفا انتفاء حكم ما علق عليه عند انتفائه فهو المطابق لعرف العرب كما ذكرنا وبانضمام اصالة عدم النقل يتم المطلوب ويظهر من المحقق في الوجه الاول انه وقع له الخلط بين اصطلاح النحاة والاصوليين في الشرط وهو عندهم فانه لم ينصرف الى هذا المعنى الا ان قولهم مفهوم الشرط حجة او قولهم التعليق على الشرط حكمه كذا واشباه ذلك مما يعين كون المراد ما ذكرنا نعم لا ننكر امكان كون المعلق عليه ايضا هو عندهم الشرط كما يمكن كونه غير ذلك فقط

احتجوا بامكان

قيام غيره مقامه وبقوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا فانه لا يتحقق اباحة
الاكراه مع عدم ارادة التحصن والجواب ان الشرطية في احدهما لا بعينه لما فرض شرطا والاية
تقتضي تحريم الاكراه مع ارادة التحصن فينتفي التحريم عند عدم الارادة ولا يلزم من نفي التحريم الا
ان نفي التحريم قد يكون للاباحة وقد يكون لامتناع المنهي عنه عقلا وهو هنا كذلك فان عدم ارادة
البغاء الحاصلة من نفي ارادة التحصن يمتنع الاكراه على البغاء بعد ما فرغ من بيان
ادلة القول المختار شرع في بيان حجة الخصم وهو القائل بعدم الدلالة مطلقا مع الجواب عنها
والحجة هنا وجهان الاول ان بعد ما يمكن فرض شيء اخر يقوم مقام الشرط المذكور كما هو
المحقق في البعض الحكم بلزوم عدم المشروط لعدم الشرط مطلقا لجواز قيام ذلك الشيء مقام
الشرط المفروض كما قام انضمام امرأتين او اليمين مقام انضمام احد الرجلين الى الاخر في الشهادة
الذي هو شرط القبول لها عند التنازع انه لو كان الحكم المفروض لازما للزم اباحة اكراه الفتيات
على البغاء عند عدم ارادتهن التحصن واللازم باطل بالضرورة بيان الملازمة انه تعالى علق
حرمة الاكراه على الارادة في قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا والجواب
عن المحتج بالوجه الاول تسليم الدلالة في صورة تعيين الشرط الا انه لا نسلم ذلك لقيام
الاحتمال عندنا في جميع الموارد وعدمه لا يتم المطلوب والجواب انه ان ثبت من دليل اخر وجود
غير الشرط المذكور ونيابته عنه كما في المثال المذكور في تعين المعلق عليه احد الشيئين لا على
التعيين فيفرض عدمهما انما يكون بعدمهما معا فالعدم ما فرض شرطا اولا كما هو ظاهر وهذا هو مراد
المحتج بالوجه فيقتصر عليه ونحن نقول انه لم يثبت قيام شيء اخر مقام الشرط المفروض فالاحتمال
لو وجد غير مضر بالاستدلال هنا لابتنائه على ما هو حجة قطعا وهو الظن الحاصل من ظاهر
اللفظ وانه يمكن دفعه بالاصل ولكن ذلك لا يخرج المدعى عن كونه من مدلول اللفظ كما لا يخرج
شيء من الحقائق الثابتة بالادلة اللفظية عن ذلك بدفع احتمال التجوز بالاصل والجواب عن
الوجه الثاني منع الملازمة بيانه انه لا يلزم من نفي حرمة الاكراه على تقدير عدم ارادة التحصن
اباحته فانه نفي حقيقة ومن الظاهر انه يمتنع على هذا التقدير لكون البغاء حينئذ غير مكروه

عندهن فلا يكون اكراههن مقصودا ولذا ينتفي الحرمة عنه اذ هي انما تتعلق بالمقدور وكان مراد المص
الخ من حصول ارادة البغاء من نفي ارادة التحصن عدم كراهته وساغ في العبارة وحمل لا يرد عليه
انه لمانع ان يمنع الملازمة بين عدم ارادة تحقق التحصن وارادة تحقق البغاء لجواز عدم تعلق
ارادة بتحقق شيء منهما كما في حالة الذهول عنهما فتدبر والمناقشة في الاستدلال بكون
المدعى تعليق الامر والتعليق في الاية في النهي يدفعها عدم القول بالفصل بينهما فافهم اما تمسك
القائل بالقول الثالث وهو المفصل بين التعليقات الشرعية وغيرها بما هو علته ارادة
النهي لنفي من غير المذكور فيها ويظهر ضعفه مما مر ومنه انه لو ثبت هذا في الشرع فاللازم ثبوته
في اللغة ايضا لاصالة عدم النقل واما القول بان حمله هذا انما يتم لو حصل وجه الدلالة في
الشرع فاللازم ثبوته في اللغة ايضا للاصالة عدم النقل التابد ودوام الوجه السبب فيهما
انتفاء الفائدة لو لم يفد التخصيص في الشرع لا الاكان الفرق خجة فان عيد الشارع قد لا يلاحظ لزوم
الفائدة في التخصيص بالذكر الا للذهول بخلاف الشارع فانه لا يعرف عنه ذلك فهو كالترك فلا تغفل
المتن ان عدم الوصف لا يقتضي عدم الامر المعلق به مثل ذكوا عن الغنم السائمة لا ينتفي
الدلالات الثلث اما المطابقة والتضمن فظاهر واما الالتزام فلان ثبوت الحكم المعلق
على الوصف يصدق مع ثبوته عند عدم الوصف ومع عدم ثبوته ولا يستلزم العام الخاص
اختلف الاصوليون في ان تعليق حكم مستفاد من الخطاب المعلق بالعموم هل
يدل على انتفائه عن غير محلها ام لا كما في قوله في الغنم السائمة زكوة فثبوت وجوب الزكوة
في السائمة يدل على نفيه في المعلوفة ام لا فذهب الى كل فريق فالشهيد في الذكرى وبعض
محققي المتأخرين وفاقا لجماعة من المخالفين على الاول ونسب ذلك الى كثير من الفقهاء و
الاصوليين وجماعة من اصحابنا كالسيد المرتضى وابن زهرة والمحقق وغيرهم وفاقا لكثير
من علماء اهل الخلاف على الثاني وهو مختار الحكم ويظهر من الشيخ البهائي التوقف كما عن
الحاجبي والحجة على الثاني ان التعليق لو دل على نفي الحكم عما عدا محل الصفة لكانت باحدى
الدلالات الثلث المطابقة والتضمن والالتزام لما قرر من انحصار الدلالات اللفظية

المتبنة للغة في هذه الثلثة واللازم باقسامها باطل اما بطلانه بالنسبة الى الاولى فظاهر
والبرهان عليه اعتراف الخصم بانها من جنس المنطوق مع ان الكلام في المفهوم واما بالنسبة الى
الثالث فبيانه ان من شرط الالتزام كون المعنى الخارج لازما للموضوع له عقلا او عرفا
هو فيما نحن فيه ليس كذلك ويمكن تصور ثبوت الحكم في محل الوصف مع الغفلة عن غيره كيف
عن عدم ثبوت الحكم هناك ولذلك يثبت الحكم المعلق على الوصف تارة مع ثبوته في
غير محله ايضا كما في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق وتارة مع عدم ثبوته كما في المثال
المتقدم ذكره فتعين كون التعليق على الوصف حقيقة في القدر المشترك بين الامرين دفعا
للاشتراك والمجاز والقدر المشترك عام فلا يستلزم الخاص كما هو ظاهر فثبت انتفاء الدلالات
باسرها وقول ابي عبيدة في قوله لي الواجد يحل عقوبته وعرضه انه يدل على ان لي غير
الواجد لا يحل عقوبته ولا عرضه مبني على اجتهاده لا انه نقل عن اهل اللغة وفي ذلك التخصيص
اما الاهتمام بالمذكور او لسبق بيانه او لسبق خطوره في حق غير الله تعالى او لاطلاع السامع او
ليستدل السامع على المسكوت عنه بمحصل له رتبة الاجتهاد او لان بيان المسكوت عنه
غير واجب لبينة بالخصوصية او ليحمله على الاصل كما لو قال لا زكوة في السائمة وحصول المنطوق
للاشتباه فيه بعد ما بين الوصف لما احتاج اراد ان يشير الى حجة الخصم والجواب
عنها وهي وجهان احدهما ما قيل ان ابا عبيدة قال في قوله عليه السلام لي الواجد يحل عقوبته وعرضه
انه يدل على ان لي غير الواجد لا يحل عقوبته ولا عرضه وفي قوله عليه السلام مطل الغني ظلم انه يدل
على ان مطل غير الغني ليس بظلم وقوله حجة لانه من اهل اللغة وثانيهما وهو المستفاد من الكلام
علاحظة الجواب ان تخصيص الوصف بالذكر لو لم يكن لتخصيص الحكم به لكان عبثا بلا كان
بل ترجيحا من غير مرجح والتالي باطل فالمقدم مثله والجواب عن الاول ان قول ابي عبيدة
بعد ثبوته ليس بحجة على غيره لانه لم ينقله عن اهل اللغة بل ما قاله انما هو مقتضى اجتهاده
مضافا الى المعارضة بقول الاخفش فانه منع من دليل الخطاب وهو ايضا من ائمة اللغة و
عن الثاني ان الملازمة ممنوعة اذ يتصور للتخصيص امور تغني منها شدة الاهتمام ببيان حكم
الوصف لاحتياج السامع الى بيانه دون بيان غيره كما اذا كان ماله السائمة الغنم مثلا
دون غيرها ومنها حصر السؤال فيه لكون غيره مسئولا عنه قبل ومنها سبق خطوره

ببال المتكلم دون غيره وهذا انما يتصور في حق غير الله تعالى واما بالنسبة اليه تعالى فلا
لا دليته علمه ومنها تمكن السامع من الاستدلال على المسكوت عنه اما بفحوى الخطاب كما اذا
كان العلة في الفرع اقوى مثل قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق واما بالقياس
بناء على صحة العمل به اذا لم يكن الجامع اقوى وذلك ليحصل للسامع رتبة الاجتهاد فيفوز فوزا
عظيما ومنها قصد التنبيه على حكم المسكوت عنه بطريق التصريح كي تكون الدلالة فيه اقوى
وهذا يوجب عدم وجوب البيان بلفظ مفيد لذلك على سبيل العموم او الاطلاق الكاشف
لحكم محل الوصف انه في تخصيص الحكم بذلك ومنها قصد حوالة حكم المسكوت عنه على الاصل
ولكن المنطوق لما كان مما يشتبه حكمه على السامع لكان شبهة فيه فوجب تحقيقه بالذكر لازالة
الاشتباه كما لو قال المتكلم لا زكوة في السائمة عند توهم السامع ان فيها الزكوة لعدم المؤنة
ومع احتمال الامور المذكورة كيف يصير ذكر الوصف دليلا على تخصيص الحكم به كما هو ظاهر
والخفي لما في الجوابين من الضعف اما في الاول فهو ان قول ابي عبيدة يدل بظاهره على
نقله عن اهل اللغة دون الاستفادة عن الاجتهاد ومعارضته بما نسب الى الاخفش
غير قادح لعدم ثبوت ذلك اولا كما ادعاه العضدي ولو سلم فنقول ثانيا هو شاهد
النفي وابو عبيدة يشهد بالاثبات فهو اولى بالقبول لاستناد ادعائه الى الوجود الذي
لا ينافيه عدم الوجدان الذي هو مستند الاخفش فتم واما في الثاني فهو ان تصور
الامور المذكورة واحتمالها بمجرده لا ينفع في المقام بل الكلام انما هو فيما يستفاد من ظاهر اللفظ
كما مرت الاشارة الى ذلك اذ ليس البحث عن تفتيش ما يخرج الكلام عن اللغوية بل عن
مدلول اللفظ بحسب فهم العرف والخصم يدعي الظهور بالنسبة الى مدعاه كما نعم لو منع ذلك
باظهار بطلان ما ادعاه لكان للمانع ان يظهر وكان الواقع خلافه ومن ذلك تمسك بعض
الاجلة من المتاخرين في هذا المقام بالتبادر والاثبات اقتضائه في الخلو ذلك عن قوة
تدفيب ان كان الوصف علة لزم من نفيه نفي الحكم تحقيقا للعلية ولا يفيد التخصيص
بالذكر التخصيص بالحكم في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق ولا في قوله تعالى وان خفتم شقاق

بينهما فابعثوا حكما من اهله وحكما من اهلها لان التخصيص هنا للعادة واي تخصيص
الحكم بوصف في جنس لا يدل على نفيه عما زال عنه الوصف في عين ذلك الجنس
نعم يا بين المذهبين في دليل الخطاب بالنسبة الى الوصف اذا ادان ينتهي الى فروع تناسب
لهما الاول ان الوصف المعلق به اذا فرض كونه علة للحكم ليس حكمها ذكر سابقا من ان نفيه
لا يقتضي نفي الحكم بالاقتضاء ثابت بيانه ان العلية انما تتحقق بذلك فان علة الشيء ما يترتب
عليه ذلك الشيء وجودا وعدما فاذا فرض ثبوت الحكم حال عدم ذلك الوصف يلزم خلاف
الفرض والمراد بالعلة المفروضة هو المؤثر التام المستقل المنفرد فلا يصح ان يجعل الشرع
معرفات لا يلزم من عدمها عدم الحكم الشرعي وان سلم عليتها لا يرفع علية شيء اخر
اليه مثل الزنا والردة بالنسبة الى اباحة الدم والشمس والنار بالنسبة الى التسخين اما اولا
اذ العلة في المقامين غير تامة وبعد ملاحظة ما ذكرنا لا مجال للخلاف في الحكم مطلقا سواء كان
شخصيا ام نوعيا نعم لو منع من صحة ذلك الفرض بان الاحكام الشرعية منوطة بالمصالح
النفس الامرية التي لا نعرفها غالبا فلا يلزم وجه الا انه لا يصح منع الفرض كما لا يخفى الثاني
ان القائلين بالاقتضاء لا يقولون بافادة تخصيص الوصف بالذكر نفي الحكم عن غير محله مطلقا
بل ذلك عندهم فيما لم يظهر باعث على التخصيص الا ذلك النفي واما مع ظهور باعث اخر كما في قوله تعالى
ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فهم ينفون الاقتضاء جدا ومن ذلك ايضا قوله تعالى وان خفتم
شقاق بينهما فابعثوا حكما من اهله وحكما من اهلها وكذا قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم
من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فان الظاهر ان الباعث في المقامات هو غلبة اتصاف محل
الحكم بالاوصاف المذكورة بحسب العادة وبالجملة الضابط في الاقتضاء حصول الظن بكون الباعث
على ذكر الوصف نفي الحكم عن غير محله في صورة عدمه وتحقق الظن بكون الباعث احد الفوائد
المذكورة سابقا فلا يصح الحكم بالاقتضاء الثالث ان الحكم المعلق على وصف ثابت في جنس خاص
ان كان منفيا عنده علم ذلك الوصف بناء على القول بالاقتضاء فالنفي انما يكون بالنسبة الى انواع
ذلك الجنس خاصة دون غيره من الاجناس فقوله تعالى في سائمة الغنم زكوة يفيد عدم وجوب

قول

الزكوة في معلوفة الغنم ايضا لا معلوفة البقر والابل وغيرهما ايضا وهذا هو مختار المحققين ومنهم
المصنف خلافا لبعض فقهاء الشافعية حيث ذهب الى التعدي والتعميم واستدل على المذهب
الحق بان دليل الخطاب نقيض المنطوق فلما كان المنطوق سائمة الغنم كان نقيضه مقتضيا المعلوفة
الغنم دون غيرها واحتج المخالف بان السوم عرض يعري العلة في وجوب الزكوة لكونه وصفا
مناسبا للحكم المعلق عليه وذلك موجب لظن عليته له ومتى يلزم انتفاء وجوب الزكوة في جميع صور
انتفاء السوم لان عدم العلة مستلزم لعدم الحكم الحكم فظاهر الاصالة لتعدد العلة والجواب ان
الوصف المذكور هو سوم الغنم لا مطلق السوم فيكون علة في جنسه خاصة البحث
السابع الحكم المقيد بالغاية يدل على انتفاء ما بعد الغاية له فاذا قيل صوموا الى الليل صوموا
صوما اخره الليل فلو وجب بعدها لم يكن اخرا اما مفهوم اللقب فليس حجة عند الاكثر والا
لزم الكفر من قولنا زيد موجود وعيسى رسول الله ومفهوم الصفة مثل صديقي زيد
والعالم بكر والا لزم الاخبار بالاخص عن الاعم واذا كان العدد علة للحكم كان حجة
قد احتوى هذا البحث على مسائل اربع الاولى تقييد الحكم بنهاية بكلمة الى وحتى كقوله تعالى
واتموا الصيام الى الليل وقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وقوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى
تنكح زوجا غيره هل يفيد نفي الحكم فيما بعد النهاية المفروضة ام لا فذهب اكثر المحققين كما استفاض
النقل عنهم الى الاول وهو مختار المصنف بل ادعى كثير منهم حجية مفهوم الشرط وبعض من لم يقل بها ايضا
لكونه اقوى حتى توهم بعضهم ان الافادة من المنطوق وذهب السيد المرتضى الى الثاني كما
اشتهر حكاية ذلك عن الامدي والحنفية وجماعة والمتكلمين والفقهاء ايضا والاقرب الاول
للظهور الا ان معنى صوموا الى الليل صوموا صوما يكون نهايته الليل فلو وجب بعدها لم يكن الليل نهايته
بل يكون وسطا مع كونه خلاف المفروض واحتج المخالف بان الافادة لو كانت ثابتة لكان باحدى
الدلالات الثلث وكلها منتفية اما الاوليان فظاهر وهما المطابقة والتضمن فظاهر انتفاؤها اذ
ليس نفي الحكم بعد النهاية المفروضة نفس ما وضع له اللفظ ولا جزءه اذ ليس مفاد الكلمتين الا
الانتهاء وهو غير القطع بالنفي اما الاخيرة وهو الالتزام فانتفاؤها ثابت لثبوت انتفاء شرطه

وذلك بحكم التبادر

وهو اللزوم الذهني اذ قد لا يتصور وجوب الصيام الى الليل منفكا عن تصور عدم وجوبه في الليل
ويمكن شمول الحكم لهما فانه لا مانع من ورود الخطاب ثانيا بعد الغاية بمثل الحكم السابق بالاتفاق
وبان مفهوم الصفة ليس بحجة فكذا هذا قال السيد من فرق بين تعليق الحكم بصفة وبين تعليقه
بغاية ليس معه الا الدعوى وهو كالمناقض لفرقه بين امرين لا فرق بينهما والجواب ان انتفاء
ثبوت الدلالة الالتزامية ممنوع كيف ولا يمكن تصور وجوب الصيام الذي غايته الليل الا مع تصور
عدم وجوبه في الليل وامكان شمول الحكم لهما بسبب ورود خطاب جديد بمثل الحكم الاول
لا ينافي اللزوم الذي ادعيناه حال عدم الورود وبالجملة نحن ندعي كون انحلال الحكم مقتضى
حقيقة الغاية الباقية على حالها ولا ننكر امكان صرفه عن الحقيقة وصيرورته مجازا برفع
الاختلاف ولا امكان نسخه لو علم ارادة الحقيقة هذا اذا جوزناه في مثل المقام واما مع عدم التجويز
فلنا ادعاء استحالة هذا المفروض المسألة الثانية مفهوم اللقب ليس بحجة يعني ان تعليق
الحكم على اسم لا يعتبر فيه وصف لا يقتضي نفيه عما عداه كقولنا الماء طاهر فانه لا يدل على عدم طهارة
غير الماء وهذا اختيار جمهور المحققين منا ومن العامة نعم نقل عن الدقاق وبعض الحنابلة
القول بحجيته على الوجه المذكور على ما حكي عنهم جمع من الاصحاب حجة القول المختار انه لو ثبت الدلالة
للزم ان نكفر بقولنا زيد موجود وكذا بقولنا عيسى ع رسول الله واللازم باطل بالاتفاق
فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الاخبار بوجود زيد وكذا بكون عيسى رسول الله يقتضي على
القول بالاقتضاء الاخبار بعدم وجود ما سوى زيد ويندرج فيه الله تعالى وكذا الاخبار بعدم
كون من سوى عيسى رسول الله ويندرج فيهم نبينا صلى الله عليه وآله وانكار وجود الله ورسالة
محمد ص كفر قطعا والقول بان ذلك في صورة نية الاخذ بدلالة اللفظ وارادة مدلوله ورفعه
كون الاصل فيه ارادة مدلوله حتى يعلم خلافه فاللازم من هذا التكفير حتى يعلم خلافه وكون
قائل ان الموجود زيد وانما النبي عيسى ع ولكن لما عرفت من وقوع الاتفاق على عدم التكفير
بمجرد هذين اللفظين فلزم الحكم بعدم الاقتضاء المفروض ان انتفاء اللازم يقتضي انتفاء
الملزوم واورد عليه التمسك بانه لو ثبت الاقتضاء لما كان الاخبار بالاعم عن الاخص جائزا

منفكا

لكونه كذبا

لكونه كذبا والتالي باطل قطعا بالاتفاق واحتج المخالف بان تخصيص الشيء بالذكر لا بد له من مخصص
ونفي الحكم عن غيره امر ظاهر يصلح للتخصيص والاصل عدم غيره فتعين هو لذلك وبان ابناء
لو قال لغيره لست زانيا او لست اختي زانية فهم كل سامع انه يرمي المخاطب واخته بالزنا ولهذا
وجب اصحاب احمد عليه الحد بذلك والجواب عن الاول ان المخصص ارادة الخبر وتعلق غرضه بالاخبار
بما اخبر به دون غيره وعن الثاني ان الفهم المذكور انما يكون مستندا الى القرينة الحالية ولهذا
يختص بقيد المخاطب دون غيره عند القائل به المسألة الثالثة قد وقع الاختلاف بين
الاصوليين في حجية مفهوم [illegible] والمراد منه هنا ما يستفاد من جملة اشتهر بكون المبتدأ فيها
معرفا بصفة كان او اسم جنس مع كون الخبر اخص منه بحسب المفهوم علما كان او غيره نحو صديقي
زيد وعالم البلد بكر والبيع حلال والماء طاهر والكرم في العرب والائمة من قريش الى غير ذلك
وبالجملة فالظاهر انه لا نزاع في ما يكون المبتدأ فيه اعم من الخبر فادعى المتفق لابن عدم الخلاف
بين اهل المعاني في استفادة الحصر هنا وهو ايضا مختار المحقق الشهيد وفاقا لجماعة من
الاصوليين وخالف فيه الامدي والسيد المرتضى والحنفية والباقلاني وجماعة من المتكلمين
والاقرب الاول لنا ان التعريف للحكم يكون للعهد الخارجي والذهني لعدم معهود اصلا لا تحقق
من كونه اما للجنس كما هو الاصل فيه اذا كان المعرف مفردا او للعموم اذا كان جمعا وعلى التقديرين
يتم المطلوب اما على الثاني فظاهر اذ الخبر عن العام خبر عن جميع افراده فتعين حصره في متحققه في غيره
واما على الاول فلان مقتضى الحمل ايضا الماكان الحاد ما صدق عليه طبيعة الموضوع مع المحمول
في الخارج فيلزم حصر الاول في الثاني ايضا وبيان لزوم الحصر فيهما انه لو لم يكن كذلك فاما ان يكون
لعموم المبتدأ وتحققه في غير الخبر ايضا فيلزم من حمله عليه المقتضي للاتحاد الكذب الا ان يحمل
الخبر على بعض افراد المبتدأ ومصداق من مصاديقه وهو خلاف الظاهر بل والتزام الكذب
ممنوع تتبع الكتب الكاشف عن كون الحصر في الامثلة المذكورة من مسلمات العلماء فانهم
يتمسكون بطهارة جميع المياه وحلية جميع البيوع بمثل الماء طاهر والبيع حلال وهكذا مع
ان اهل اللسان ايضا مطبقون على استفادة الحصر الادعائي من مثل العالم زيد وعالمنا بانه

حصره م

لانم الا بعد كون القضية بالاصالة دالة على الحصر وظاهر بحسب الاطلاق فيه كالاخفى و
حجة المخالفين ان الحصر لو كان لازما للاتحاد الموضوع مع المحمول في الجملة المذكورة على ما ذكر
للزم في عكسها ايضا لوجود مقتضيه فيها ايضا وهو الحمل واللازم باطل فالملزوم مثله والجواب
منع الملازمة بيانه ان المقتضي للاتحاد الذي هو عبارة عن حمل الشيئين شيئا واحدا ليس
مطلق الحمل بل هو حمل المساوي او الاخص لا حمل الاعم اذ هذا لا يقتضي الا تحقق في احد افراده كما
الكلي الطبيعي بالنسبة الى افراده وح نقول ما يلزم الحصر وهو الاتحاد المذكور محقق في الجملة المذكورة
لتحقق ما يقتضيه من الحمل بسبب كون المحمول فيها اخص وليس بمحقق في عكسها لعدم تحقق
المقتضي بعموم المحمول فثبت بطلان الشرطية المسلمة الرابعة قد اختلفوا في ان تعليق
الحكم على عدد مخصوص كعشرة اسواط ويطهر من خمس غسلات هل يقتضي نفيه عن غيره مما
نقص منه عنه او زاد عليه كما في التعليق بكلمة ان او لا على قولين الاول انه لا يقتضي وهو
المحكي عن المص الثاني انه يقتضي وهو المحكي عن بعض ومال اليه بعض محققي المتاخرين انهم ثم ان
جملة من المحققين القائلين بالقول الاول بعد نفيهم الاقتضاء مطلقا فصلوا تفصيلا حقيقا بالاختيار
كما اختاره المص ايض وهو ان العدد المعين اذا كان علة لعدم حكم وجب كون الزائد
عليه علة لذلك العدم فالثابت هو مفهوم الموافقة لاشتماله على الناقص الذي هو علة ذلك
العدم ولعل المراد ان وصف الزيادة مدخلية في العلية اذ بها يتقوى العلية وعلى هذا يكون
التعدي الى الزائد من باب القياس الجلي وهذا مما نبه عليه في الاحكام وح لا يرد ما اعترض
به هنا من ان المشتمل على العلة لا يكون علة فكيف يكون العدم معلولا عنه بل عن
الناقص المشتمل عليه الزائد فكونه ملزوما لذلك لاشتماله على علته اولى وان العدد الناقص
اذا كان موصوفا بوصف وجودي لم يجب كون ما زاد عليه موصوفا بذلك الوصف
فان اتصاف ركعتي الصبح بالوجوب لا يقتضي اتصاف ما زاد عليهما واباحة نكاح الاربع
لا يستلزم اباحة ما زاد عليهن فالمفهوم هنا غير ثابت مطلقا وتوهم ثبوت مفهوم المخالفة
في المثالين فاسد اذ عدم اتصاف ما زاد على الركعتين بالوجوب وكذا عدم اتصاف

نكاح

انما لك

نكاح ما زاد على الاربع بالاباحة غير مستفاد من الخطاب حال السكوت عنه بل
مستفاد من دليل خارجي مع قطع النظر عن النطق بالخطاب والسكوت عنه وهو عدم
الدليل حيث يكون دليلا على العدم في الامور التوقيفية لكونها مقصورة على التوظيف
هذا حكم العدد الزائد عما علق عليه الحكم واما الناقص عنه فللحكم من كونه الحكم
المعلق على الزائد اباحة او حظرا وعلى الاول فاما ان يجب دخول الناقص فيه اولا
يجب لزم اباحة الناقص جلد كاباحة جلد الزاني مائة فانه يستلزم اباحة جلد خمسين
واما على الثاني فلا يكون لازما كما ان اباحة الحكم بشاهدين لا يستلزم اباحة بشاهد
واحد لان الحكم بشهادة الشاهد الواحد غير داخل في الحكم بشهادة الشاهدين والظاهر
ان الايجاب والندب كالاباحة فيما ذكروا واما على الثاني وهو ما يكون الحكم حظرا
فثبوت التحريم قد يكون بالنسبة الى العدد الاقل اولى وقد لا يكون فالاول كما اذا
حرم علينا استعمال النصف الكر لوقوع النجاسة فيه فتحريم الاقل منه اولى واما الثاني
فكتحريم جلد الزاني اكثر من مائة فانه لا يلزم منه تحريم المائة والظاهر انه يلحق
الكراهة بالحظر واذا عرفت حكم العدد بالنسبة الى ما علق عليه الحكم في صورتي الزيادة
والنقصان من التوافق والتخالف ظهر لك ان تعليق الحكم على عدد لا يقتضي نفيه
عما عداه اذ لو كان مقتضاه ذلك لما انفك عنه والمشاهد هو خلافه وبالجملة فنقول بعد
ثبوت ان مقتضى التعليق اعم من النفي المذكور فمن ادعى دلالته اذ الادلة للعام على الخاص
هذا اذا سلم كون النفي في مقام مستفادا من المفهوم والا فلنا ان نمنع استفادته في الامثلة
المذكورة من المنطوق كالاخفى فتفطن ثم ان ما تمسك به الجمهور حجة على اعتقادهم هو انتفاء
الدلالات الثلث وللاخرين وجهان الاول الاجماع على عدم وجوب الزيادة على المائة
في جلد حد الزاني وليس سنده الا المفهوم والجواب عنه منع انحصار السند فيه اذ يمكن كونه
هو الاصل الثاني قول النبي صلعم لازيدن على السبعين عقيب قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين
مرة فلن يغفر الله لهم فانه يدل على انه صلعم فهم من تعليق عدم المغفرة على السبعين جوازها
فيما اذا زاد وفيه نظر ايضا اذ التعليق هنا انما هو على الاستغفار بكلمة ان كما مر مضى في الامر
سابقا من المناقشة في الاستدلال به فتذكر

البحث الثامن الامران نقل كلام

غيره دخل فيه ان يتناوله وكذا ان نقل امر غيره بكلام نفسه والا فلا ويمكن ان يقول الانسان
لنفسه افعل ويريد الفعل لكنه لا يسمى امرا لان الاستعلاء معتبر وليس ايضا لان فائدة الامر
الاعلام ولا فائدة في اعلام الرجل نفسه ما في قلبه البحث الثامن ان الانسان هل
يصير مع غيره مأمورا بلفظ الشيء ام لا بمعنى امكان جعله بالنسبة الى الشيء واحدا امرا او
مأمورا نقل عن ابي الحسين هنا تفصيل واستحسنه الرازي والمصنف وذلك يتشعب مسائل
الاولى ان الانسان اذا خاطب بامر غيره هل يكون داخلا فيه والمختار دخوله بشرط تناول
الخطاب سواء نقل الامر بكلام ذلك الغير او بكلام نفسه فالاول كقوله تعالى يوصيكم الله
في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين واطلاق الامر على المتناول هنا وفي القسم الثاني
مبني على المسامحة والثاني كقول القائل فلان يامرنا بكذا واذا لم يكن الخطاب متناولا
فالامر لم يدخل جدا كقوله فلان يامركم وذلك لعدم وجود المقتضي للدخول وهو التناول
بخلاف الصورتين الاوليين مضافا الى فهم العرف في المقامين الثانية هل يمكن للانسان
ان يقول لنفسه افعل قولا حقيقيا بحيث يريد من نفسه الفعل حقيقة والمختار ذلك لعدم
المانع المسألة الثالثة في ان هذا القول هل يسمى امرا حقيقيا ام لا والحق الثاني لعدم امكان
اعتبار ما به يتحقق الامر من شرط الاستعلاء الذي لا يتحقق الا بين اثنين ونحو بصورة الامر
قال المحقق الشريف فيلحكي لا طلب في نحو العلم ولا تعلق حقيقة كما لا يخفى على ذي بصيرة بل هنا
عبارة الطلب ليعلم ان العلم مما لا بد منه وينبغي ان يجد في تحصيله كانه طلب منه انتهى ومرادي
نحو القولين كان قول المخاطب به المتكلم نفسه المسألة الرابعة في ان هذا القول وارادة الفعل
هل يكون حسنا ام لا فالمختار والمصنف تبعا للبصري والرازي عدم حسنه بناء على عدم ترتب
فائدة الامر عليه لان فائدته اعلام الغير الطلب ليسبب جهله وهذا بالنسبة الى اعلام
الرجل نفسه ما في قلبه غير معقول كما هو ظاهر وفيه نظر اذ الفائدة غير منحصرة في الاعلام
المفروض فان اظهار الاعتناء بالشيء ايضا مما يمكن صيرورته فائدة فيها غنيمة كما لا يخفى
ثم ان هنا بحثا اخر وهو الكلام في امر الجماعة بخطاب يشملهم لغة كان يقول
وليقم كل من في هذه الدار ونحوهما هل يفيد دخول نفسه في الجماعة المطلوب
منهم المامور به ام لا فصار الشيخ الى العدم وهو الحق وفاقا لفهم العرف ومضافا

للزوم

اللزوم استعلاء الامر على نفسه على تقدير الدخول فلا مصير الى الحكم بالدخول الا بدليل
يدل على ذلك فحكم به لاجل الدليل وفرع الشيخ على ذلك امر النبي صلى الله عليه وآله غيره بفعل وحكم بما
ذكرنا هنا وبعد ما عرفت من مغايرة البحث الاخير لما تقدم تعلم ان المراد في كلام المحقق
لا في الاخير فقط كما لا وجه له انتظر به السيد الشارح معترضا على كون الكلام في المسألة الثانية
وعلى متمسك ما هو المختار في المسألتين الاخيرتين من ان الكلام ليس في امر الواحد نفسه
عليحدة بل الكلام في امر صادر من واحد لجماعة هو من جملتهم هل يكون مندرجا معهم
في ذلك الامر ام لا فانه فتفطن كي لا تخبط البحث التاسع الامران ان تعاقبا
وتضادا كان الثاني ناسخا والا وجبا معا وان تماثلا فان كان هناك عطف تغايرا
والا فكذا ان امتنع التزائد عقلا كالقتل او شرعا كالعتق او عادة كسقي الماء وحمل
على التاكيد ان كان الثاني معرفا بلام العهد والا فالاقرب التغاير مثل صل هذا ركعتين
صل هذا ركعتين لوجوب الاصول بالامر الاول وفائدة التاسيس اولى من فائدة
التاكيد وكذا لو كان الثاني معرفا مع العطف لاحتمال كون اللام لتعريف الطبيعة كاحتمال
تعريف المعهود مع ان العطف يقتضي التغاير فلا معارض له 2 الامران المتعاقبان
لا يخلو من كونهما متخالفين بحسب المتعلق او متماثلين وعلى الاول فان كانا متضادين كان الثاني ناسخا
للاول سواء كان التضاد بحسب العقل كالامر بالصلوة في مكان حال الامر بتلك الصلوة
في مكان آخر او بحكم الشرع كالامر بالصلوة في وقت معين والامر بالصدقة المفتقرة
للاول الثاني لهما في ذلك الوقت وان لم يكن التخالف بالتضاد ثبت الوجوب لهما معا سواء
كان على سبيل الاجتماع او الافتراق وهذا في صورة امكان تحقق الامرين كالامر بالصلوة
والامر بالصوم من غير فرق بين ورود الثاني بحرف العطف وبين عدمه واما على
الثاني فاما ان يكون هناك عطف كقوله صل غدا ركعتين وصل غدا ركعتين فيحكم
بالمغايرة لاقتضاء العطف اياها فيكونان واجبين لعدم المعارض او لا يكون وحينئذ اما
ان يمتنع تحقق الزائد على الواحد او لا يمتنع فعلى الاول يكون مقتضى الامرين شيء واحد

والامتناع اما بحسب العقل كما في قوله اقتل زيدا اقتل زيدا اذ لا يمكن تكرر قتل زيد او بحسب
الشرع كما في قوله اعتق عبدك فلانا اعتق عبدك فلانا فان زيادة العتق على المرة مما
يمتنع شرعا مع امكان فرض عدم امتناعه بالتكرر كما في الاطلاق او بحسب العادة كما في قوله اسقني
الماء اسقني الماء اذ العادة قاضية بامتناع تكرر السقي في حالة واحدة واما على الثاني
فالامر الثاني اما ان يكون معرفا باللام كقوله صل غدا ركعتين صل غدا الركعتين فح
يحمل على التاكيد لمكان اللام الظاهر في العهد واما ان لا يكون معرفا باللام فهنا موقع الخلاف
وما استقربه المص كما حكي عن القاضي عبد الجبار والرازي ايض هو مغايرة مفاد الامرين
وعن ابي الحسين القول بالتوقف وما ذكره المص دليلا على مختاره وجهان الاول
ان الامر لما كان مقتضيا للوجوب على ما علم سابقا فلا بد في الامر الثاني من اقتضائه لذلك
ولا يصح ان يكون مقتضاه الوجوب المستفاد من الامر الاول لاستحالة تحصيل الحاصل فلا بد
ح من كونه غير ذلك وهو المط الثاني ان صرف الامر الثاني الى ما صرف اليه الامر الاول
يوجب التاكيد واما صرفه الى غير ذلك فلا بل يكون تاسيسا وهو ارجح على التاكيد اذ الاكثر
حينئذ من العادة لاستعماله في كلام الشارع وفي الوجهين نظر اذ الامر على مذهب العدلية ليس
علة تامة مؤثرة في الحكم كي يلزم من تحققه تحقق المعلول الملتبس كما شنعا على المطلوب
وتعدده لتعدده سيما في التكاليف الشرعية ان لم نقل بكونه شائعا لكثرة التنويع والتاكيد
في الكلام لو سلم حصوله هنا فهو مما يفيد فائدة تامة ايض كما هو ظاهر هذا كله مع ان الاصل
براءة ذمة المامور عن الزائد على المامور به الاولى فح القول بالتوقف لا يخ عن قوة
كما ان حقية مذهب المص في صورة تاخر الامر الثاني عن الاول بما يخرجه عن صلاحية
التاكيد عرفا او بعيدة عنها غير خفي جدا الا ان الكلام في شمول محل الكلام لتلك
الصورة ثم ان مختار المص المغايرة ايض في صورة كون الامر الثاني معرفا باللام وكان
بحرف عطف واما الرازي مع توقف البصري هنا ايض وعمل المص بالعطف المفيد

للتغاير

للتغاير مع الخلو عن المعارض والمعهودية المستفادة من اللام لا تصلح للمعارضة كي توجب
التوقف كما هو الوجه لمذهب البصري لاحتمال كونها للطبيعة على زعم المصنف لتخير بان
هذا الاحتمال ضعيف بالنسبة الى العهد المتبادر الى الذهن من اللام فح ان لم نقل باظهرية
دلالتها على التغاير بالنسبة الى دلالة العطف على المغايرة فلا اقل من القول بالتساوي المستلزم
للتوقف تذنيب الفصل الثاني في الوجوب اقول بعدما فرغ من المباحث اللفظية المتعلقة
بالامر شرع في المباحث المعنوية التي من جملتها البحث عن الوجوب الذي هو مدلول الامر كما
عرفت وذلك اما عن الماهية او عن الاقسام والاحكام ولما سبق الكلام في الاول عند بيان
الحكم وبيان اقسامه فمقصود الكلام هنا مقصور في الاخيرين وانما قدم الثاني على الثالث
لتقدم المعروض على العارض ثم ان تقسيم الوجوب لما كان بحسب تعلقه بالفعل فهو اما من جهة
نفس الفعل وهو تقسيمه بالعيني والتخييري واما من جهة فاعله وهو تقسيمه بفرض العين
والكفاية واما من جهة زمان وقوعه وهو تقسيمه بالموسع والمضيق ومن البين ان
الاولى تقديم تقسيمه من الجهة الاولى على تقسيمه من الجهتين الاخيرتين كما فعله المص
وهذه تقسيمات ثلثة باعتبارها اختلف القوم في الواجب والا فللوجوب تقسيم اخر
باعتبار التوقف على الغير وعدمه بالمطلق والمشروط وبالجملة الوجوب المتعلق بفعل
اما على سبيل التعيين وهو الوجوب العيني واما على سبيل التخيير بينه وبين غيره بحسب
الظاهر وهو التخييري كما في خصال الكفارة ولا بحث في القسم الاول وانما البحث في
القسم الثاني وهو ايض ليس في وقوعه في الشرع لكونه مما لا ريب فيه بل في تقريره وتعيين
محله وهذا مما اختلف فيه فذهب شرذمة من المعتزلة الى ان مورد الحكم جميع الافراد
المخير فيها ظاهرا الا انه يسقط بالاتيان باحدها الاتيان بالباقي نظير الواجب على الكفاية
بالنسبة الى المامورين كما ستعرفه والاشاعرة ذهبوا الى ان مورد الحكم احدها وانه لا تعيين
ولبعض المعتزلة قول اخر وهو ان المورد فرد معين عند الله ولكن يسقط بالاتيان
به وبغيره فهو المختلف باختلاف اختيار المكلفين وهنا مذهب اخر سخيف بحيث

يتبرأ منه كل من الفريقين عنه وينسبه الى الآخر واتفقا على فساده وهو ان المورد ما يختار
كل من المكلفين وهو فرد معين عند الله يختلف باختلاف اختيارهم بمعنى ان لاختيار المكلف
دخل في تعينه عند الله والظاهر ان قول المصنف واحد لا بعينه يشمل المذهبين الاخيرين
مع انظر الى كيفية احتجاجه فيما بعد وما ذهب اليه اصحابنا ووافقنا جمهور المعتزلة هو ان مورد
الحكم كل واحد من الافراد على البدل بمعنى ان التخيير جار في كل منها بدلا عن الآخر وان كان
الوجوب واردا على امر كلي منتزع من الافراد اختاره المكلف تابع للوجود لها وهو احد الابدال
فح لا يلزم وجوب الجميع ولا يمكن الاخلال بالجميع فاي فرد من الافراد اختاره المكلف كان اتيا بالواجب
بالاصالة لا بدلا كما عرفته والدليل عليه التبادر العرفي كما يشير الى ذلك المصنف
فيما يأتي من قول السيد لعبده اوجبت عليك احد هذين بحيث لا تخل الا بتركها ولا وجبتهما
عليك وايهما شئت فافعل ومن الظاهر ان هذا غير مستلزم لوجوب الجميع كما هو مذهب المعتزلة
بعد ما كان الامر بيد المكلف وتحت مشيته ومعطيا رخصة باتيان احد من الافراد وترك الباقي
من غير لزوم عصيان ومخالفة فكيف يقصد وجوب الجميع المستلزم لترتب العصيان على ترك
اي فرد كان وكذا غير مستلزم لوجوب الفرد المعين مطلقا سواء كان منوطا باختيار المكلف
او لم يكن لانا نقول ان الله تعالى يعلم الشيء على ما هو عليه فقبل التعيين لا يعلمه معينا لعدم المطابقة بل
يعلم غير معين في الحال وانه بعد ما يثبت عند العدلية من عموم علم الله تعالى وكما انه يجب ان يعلم كل
على ما هو عليه وان الاحكام منوطة بالمصالح النفس الامرية كيف يمكن القول بان مورد الحكم انما يتحقق
باختيار المكلف على ان التخيير المستلزم لجواز الترك كيف يجتمع مع التعيين المتحقق هناك مع ان التقدير
وورود الامر على سبيل الترديد والتخيير ظاهر وعدم تعين الحكم في احد الموارد عندنا فكيف يحكم
بتعين المورد فظهر بطلان القول بتعين الفرد مطلقا ايضا وبعض الاشكال في الحكم على القول
المذهب المختار للمذهب الاشاعرة او المعتزلة في المعنى كما ذهب المصنف في النهاية مصرحا
هنا ملوحا الى الحكم بالوفاق وفاقا لفخر الدين وجمع من المحققين كما نبه عليه بعض المحققين من
المعاصرين بقوله فربما قيل ان النزاع لفظي وليس كذلك وما حصله من ثمرات النزاع مع

انه اذا نذر

انه اذا نذر الاتيان بتلك واجبات شرعية تعلق الوجوب من الشارع بها بنفسها
فيبرئ نذره بالاتيان بخصال الكفارة الثلث مثلا على القول المختار بخلاف مذهب الاشاعرة
لانه ح عن اشكال اذ متعلق الخطاب على المذهبين شيء واحد حقيقة وهو كل واحد من الافراد
على البدل باعتبار المفهوم الكلي في احدهما والافراد في الآخر وليس بمغاير حقيقة فعلى هذا كيف
يبرئ النذر بالاتيان المذكور اذ بعد الاتيان بواحد من الخصال لم يبق واجب اصلا حتى يأتي به
الا ان يقال المراد بالواجب ما كان متصفا بالوجوب في اول الامر وانت خبير بان النذر
لو انعقد بمثل ذلك فلا يتفاوت الامر بالنسبة الى المذهبين لان ذلك ليس الا اصطلاحية
الا مضاف بالوجوب نعم لو فرض التخيير في امور يمكن للمكلف الاتيان بها جميعا مجتمعة من غير ترتيب
فلا ذكر هذا المحقق وجه الا ان الكلام في تحقق هذا الفرض فتدبر واذا عرفت ذلك فنقول
صحة مذهب الاشاعرة القائلين بوجوب الفرد الغير المعين انما يبتني على ارادتهم القول المختار
والا كان باطلا لانه اذا فعل الجميع فيه ان كان هو الواجب فقد وقعوا فيما فروا منه
اذ فرارهم من القول بوجوب الجميع للزوم ترك الواجب وهذا بعينه لازم لهم على تقدير وجوب
الواحد بعينه التخيير فقط
احتج المخالفون له الاخرون
هذا بيان الحجة من زعم ان
الواجب واحد معين عند الله لكن يختلف باختلاف المكلفين مع الجواب عنه وهو ان
وصف الوجوب يقتضيه لا بد وان يكون لمحل معين وهو اما ان يكون جميع الافراد او يكون
بعضها وعلى الثاني فاما ان يكون بعد التعيين او مع التعيين والقسمان الاولان
باطلان فتعين الاخير وهو المطلوب اما بطلان الاول فلان المكلف على ذلك التقدير لو
لم يأت بالجميع لم يبرئ ذمته عن التكليف والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله واما بطلان
الثاني فلان ما لا يكون معينا لم يكن له وجود في الخارج وح يستحيل حلول الحكم المعين فيه
لانه فرع وجوده وح لم يبق الا الفرد المعين ومن الظاهر انه ليس معلوما عندنا بل عند الله تعالى
والجواب ان محل الوجوب هو كل واحد واحد من الافراد ولكن لا من حيث الخصوصية بل
من حيث الاشتمال على ما هو مورد الحكم اي الامر الكلي الصادق على كل منها كما علم سابقا

الجميع

و ح يبطل ما ذكر من لزوم عدم براءة ذمة المكلف لو لم يأت بالجميع اذ ذلك في صورة كون ذلك الجميع
ملحوظا من حيث الخصوصية فظهر ان الخطاء في المقام انما نشا من عدم ملاحظة الحيثيات واختلافها
ثم ان احسن القول بالواجب المعين تعولي مع ان المصنف لم يصرح بذلك لنا واما هو لحطبه ثانيا الا
لم عنوانه من مصنفات القديم بعض المحققين فلذلك الان ساقطا الدليل عنها والحق ما ذكر
تذنيب فيه تنقيح الامر بحث لمعلوم وجود الواجب التخييري في الشريعة على الوجه الموصوف للفساد وهو
تعلق الوجوب بكل واحد على البدل واسقاط الفرض بالفرد الواحد فينبغي ان يعلم ان ذلك على قسمين
احدهما ما يعتبر فيه الترتيب بمعنى ان سقوط الفرض بالفرد الثاني انما هو بعد كون الفرد الاول غير مقدور
للمكلف واما مع قدرته عليه فلا والاخر ما لا يعتبر فيه ذلك بل يكون كل من الفردين قائما مقام الاخر في
سقوط الفرض به والخروج عن العهدة معه وحصول الثواب بفعله الى غير ذلك مما يترتب على الوجوب
وبالجملة فالجمع بين الفردين في كل من القسمين اما حرام او مباح او مندوب فتحصل الاقسام ستة اشار
المصنف اليها وذكر لكل منها مثالا فالاول ما يكون على الترتيب مع حرمة الجمع كاكل المباح والميتة عند خوف
الهلاك فان اباحة اكل الثاني موقوفة على فقد الاول والثاني ما يكون على البدل مع حرمة الجمع كتزويج
المطلقة من كفوين فانه مخير في عقدها لايهما شاء الا ان الجمع بينهما حرام والثالث ما يكون على الترتيب
مع اباحة الجمع كالوضوء والتيمم فان التيمم المترتب على عدم امكان الوضوء يجمع مع الوضوء مباح و
الرابع ما يكون على البدل مع اباحة الجمع كستر العورة في الصلوة بثوبين كل منهما ساتر لها بدلا عن الاخر اباحة د
مع ان الستر بهما جميعا مباح والخامس ما يكون على الترتيب مع ندبية الجمع كخصال الكفارة المترتبة
مثل كفارة الظهار والسادس ما يكون على البدل مع ندبية الجمع كخصال الكفارة المخيرة مثل كفارة
الحنث فانه يستحب الجمع بين الخصالات الثلث فيها وهو العتق والاطعام والكسوة ثم ان المثال
وان لم يسلم عنه الا ان المثال للقسم الرابع بستر العورة بثوبين الخ عن سلوة اذ الثوب ما لعلى
اشتبه ان الكلام في التخيير المستفاد من خطاب الشرع وهو ظاهر

البحث الثالث في الواجب الموسع

قد علم مما ان الفعل المتعلق للوجوب من جهة زمان وقوعه ينقسم الى الواجب المضيق و
الموسع وبيانه ان الوقت المقدر للفعل اما مساو له بحيث لا يوافق ذلك فلا يزيد عليه ولا ينقص
عنه كشهر رمضان بالنسبة الى الصوم الواقع فيه واما قاصر عنه واما زايد عليه والاول كما عرفت واقع
بالاتفاق والفعل الواقع فيه هو ما يسمى واجبا مضيقا واما الثاني فهو ممتنع عند اهل الحق الذين

لم يجوزوا

لم يجوزوا التكليف بما لا يطاق فتكليف الصبي والحائض بالصلوة بعد زوال مانعهما وقد
بقي من الوقت مقدار ركعة بناء على ارادة القضاء الواقع في خارج الوقت كما عند المصنف
وجمع من المحققين واما الثالث فهو محل الخلاف جوازا ووقوعا والحق الذي ذهب اليه اكثر المحققين
ومنهم المصنف القول بالجواز عقلا والوقوع شرعا اما الاول فلعدم استحالة ان يقول السيد
لعبده افعل هذا الفعل في هذا اليوم اما في اوله او اخره او وسطه بحيث لا يخل الا بالاخلال
باخلاء جميع اجزاء اليوم من الفعل فالواجب عليك استغراقها بذلك تطبيقا ولا اعادة
فالاوقات هنا بمنزلة الاجزاء في التخيير فان العبد مخير في ايقاع الفعل في اي جزء شاء
ولا ترى الرخصة في ترك الفعل من اول الوقت او وسطه المجوز له تركه واستلزم يلزم خروج
عن الوجوب اذ عند صيرورة الوقت مساويا للفعل ينقلب التوسعة الى التضييق ويصير الفعل
واجبا مضيقا باتفاق منا واما الثاني فلظهور وقوعه عندنا في الصلوة مثلا في قوله تعالى
اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل وزيادة ما بين الدلوك والغسق على وقت الصلوة
الواقعة فيه ظاهرة للاتفاق على انه ليس المراد تطبيق اجزاء الصلوة على اجزاء الوقت ولا
تكرار الصلوة في هذا الزمان بحيث يملاه وكذا الوقوع من غير تحديد في الواجبات التي وقتها
مدة العمر كصلوة الزلزلة والحج والنذر المطلق وغيرها والمانعون لتخيلهم الفساد وهو خروج
الواجب عن الوجوب على فرض التوسيع تضيق عليهم الامر فافترقوا على فرق فمنهم من خص
الوجوب باول الوقت حتى لو اخره عنه يصير قضاء وذلك بعض الاشاعرة ونقل عن ظاهر المفيد
وابن ابي عقيل ذلك ايضا ومنهم من خصه باخره حتى لو قدم عليه كان المقدم اتيا به قبل الوقت
ويعللونه بكونه كتقديم الزكوة قبل وقتها وهذا بعض الحنفية ومنهم من جعل الوجوب موقوفا ولا
يحكم به الا بعد رعاية ادراك الفعل لفاعل المكلف لاخر الوقت متصفا بصفة التكليف بذلك
الفعل فان ادركه كذلك فالفعل واجب والا فنفل وهو ابو الحسن الكرخي على ما اشتهر نسبة هذا
المذهب اليه وحكي عنه ايضا مذهبان اخران وهذه المذاهب خالية عن الدليل كما في الذهاب
اليها تحكم اذ لا يدل الخطاب بنفسه على ازيد من طلب وقوع الفعل في الزمان المفوض فلو فرض

[illegible]

ذلك منه خارج عن الغرض كما هو ظاهر   ولا حاجة الى العزم الخ   بعد ما
ذهب المحققون الى القول بوقوع الواجب الموسع اختلفوا في ان جواز تركه في اول الوقت
هل يكون مشروطا بالاتيان ببدل لها وهو العزم على الاتيان بها في الوقت الذي بعده وهكذا
الى زمان التضيق فيتعين الصلوة حينئذ ام لا يكون مشروطا بذلك فذهب اليه السيد
المرتضى والجبائيان هو الاول وهو المنقول عن الشيخ وابني زهرة والبراج ايضا وتبعهم الشيخ
البهائي ومذهب المصنف والمحقق وسائر المحققين منا ومن العامة هو القول الثاني
كما هو الحق واستدل المصنف على امتناع الاول بثلثة اوجه الاول ان بدلية العزم عن الصلوة لو
كانت ثابتة قبل اخر الوقت فهي اما مع مساواته لها في جميع الامور المعتبرة فيها المقصودة منها
او بدونها والاول باطل لاقتضائه التساوي سقوط التكليف بالمبدل منه مع اتيان البدل مع
ان الصلوة باقية في التكليف غير ساقطة عنه اصلا والثاني ايضا باطل لاقتضاء البدلية المساواة
البدل للمبدل في جميع الامور المقصودة منه التي من جملتها سقوط التكليف به راسا وفيه نظر
لاندفاع الامتناع على كل من القسمين اما على الاول فبالتزام ثبوت المساواة في الامور ولكن
لا مطلقا بل ما دام البدلية ثابتة وهو قبل تضيق الوقت كما عرفت ومن الظاهر ان العزم هناك
بدل عن ايقاع الفعل والايقاع ساقط معه ومعه يحصل الثواب والامتثال فيه ذلك من
الامور الحاصلة مع الايقاع وهذا لا ينافي ثبوت ذلك في نفسه عند التضيق وعدم ارتفاع
التكليف به راسا مع الاتيان ببدله قبله كما هو جهة البدلية المعروفة اذ تلك الجهة انما هي
معتبرة بالنسبة الى البدلية كل عزم خاص عن كل واحد من الايقاعات الجزئية الكائنة قبل التضيق
واما على ثلاثة الشرفيه ان بدلية العزم بالنسبة الى اصل الفعل الواجب بحسب الاصل مستقرة عن
تركه قبل التضيق والمعتبر فلا والشرفيان فهذه البدلية مترتبة عليه ولا يكون اشد ابتداء حاكم
في مرتبة واحدة تحققا ان الكفارة كي يعتبر فيها والجهة المذكورة فافهم واما الثاني فبالتزام ثبوت
البدلية المعروفة بالنسبة الى الايقاعات قبل التضيق كما عرفت ومنع اقتضائها المساواة المطلقة
المقتضية لسقوط المبدل راسا عند كونها مترتبة وبالنسبة الى اصل الواجب الاصلي كما حققناه الوجه
الثاني انه بناء على بدلية العزم لو عزم المكلف في اول الوقت على الصلوة في اخره ثم غفل في اثنائه ثم حضر الوقت الثاني

لانا اما ان يسوغ

لانا اما ان يسوغ له تاخير الصلوة الى الوقت الثاني اولا والثاني باطل بالاجماع والاول اما ان يكون
الى بدل اولا الى بدل والاول باطل لاستلزامه تعدد الابدال مع اتحاد المبدل وهو ممتنع لان وجوب
البدل على حد وجوب المبدل والثاني هو المطلوب لانه يستلزم الحكم بجواز تاخير الصلوة عن
الوقت الاول لا الى بدل للاتفاق على تساوي الوقتين وفيه ايضا نظر لانا نقول حينئذ كون تاخير
الصلوة الى بدل وتعدد البدلية غير قادح اذ لو سلم امتناع مخالفة البدل للمبدل فنقول ذلك هنا
ايضا متعدد لانه كما عرفت هو الايقاعات المتعددة وهو ظاهر الوجه الثالث ان القول بايجاب
العزم حكم لم ينهض به دليل سوى الامر وهو لا يدل الا على وجوب الصلوة خاصة فايجابه تكليف
بما لا يطاق وهو ممتنع فان قلت الدليل موجود فعلا القائلين بالبدلية بعد تسليم خلو الامر عن
الدلالة عليه شئ ان ترك الصلوة لو كان جائزا لا الى بدل لما انفصلت عن المندوب وان تركها الى بدل
يستلزم الخروج عن الوجوب فيما اذا مات المكلف فجأة وانه خلاف الاتفاق قلت هذان الدليلان لا ينهضان
التمسك بهما لكونهما من اوهى الادلة اما الاول فلمنع عدم الانفصال عن المندوب اما مع الترك
في اول الوقت فلثبوت البدل وهو الفعل الجزئي المتمايز بالشخص وهكذا الى وقت التضيق والتعين
واما بدونه فلحصول الامتثال للامر الجازم باتيان المامور به وهو الامر الكلي في الايقاع في الوقت
المفروض الشامل للاول والاخر والوسط واما الثاني فلمنع لزوم الخروج عن الوجوب في الصورة
المفروضة اذ نفي الاثم في صورة ظن السلامة وفجأة الموت لا يستلزم نفي استحقاق العقاب
وترتب الذم في الجملة كما هو مناط الوجوب وهو هنا اذ لما كان ترك الصلوة راسا مع ظن
الموت احرى فرض بقاء المكلف الى اخر الوقت فتدبر وبالجملة فهذا الدليل قوي يصلح للتمسك به
سند الامتناع البدلية   احتج المخالف بان الصلوة الخ   هذا ما يعطيه بعض
الحنفية على اختصاص الوجوب باخر الوقت دون الاول والوسط فان الصلوة فيهما نفل
وهو انها يجوز تركها فيهما بالاجماع ولو كانت واجبة لما جاز تركها اذ الواجب ليس الا ما لا يجوز
تركه والحكم بجواز الترك لما كان فعله محصلا للثواب فيكون نفلا واجاب عنها السيد المرتضى
بان الفاصل بين الواجب الموسع الواقع في اول الوقت ووسطه وبين النفل وجوب العزم على
الاتيان به في ثاني الوقت عند الترك في اوله في الاول وعدم وجوبه في الثاني والمصنف لم يرض
بهذا الجواب نظرا الى ما احتج به على امتناع وجوب العزم بهذا المعنى بالادلة السابقة الا انه يمكن
توجيهه من حيث كونه من حيث كونه من احكام الايمان فان المؤمن حين استشعاره للواجبات

اجمالا او تفصيلا في اي وقت كان يجب عليه العزم عليها كذلك ولو كانت غير موسعات
بناء على وجوب ترك العزم على ترك الواجب وهو لا يتم الا بعزم الفعل لامتناع خلو المكلف
عن العزمين وهذا بعد تسليم المقدمات حق الا انه غير نافع في المقام فحق الجواب ان يقال
الواجب الموسع باعتبار تفاوته في اجزاء الوقت انما يرجع الى الواجب المخير الذي يحصل الامتثال
باختيار احد الافراد لا يخرج الباقي عن وصف الوجوب اولا فكما كان يجوز ترك الباقي والميل
الى الفرد المذكور لا يسقط الوجوب عن الباقي فكذا يجوز ترك ايقاع الموسع اول الوقت او وسطه
باختيار الاخر لا يسقط الوجوب عن الباقي الا بفعل منها فيبقى الوجوب على الباقي من عدم جواز
تركه وارتفع الثقل ولم يحتج الى الفاصل والظاهر ان مراد الاملي ايضا ذلك حيث فرق بين
المندوب والواجب الموسع في اول الوقت بجواز ترك المندوب مطلقا دون الواجب الموسع اذ مراده
ان تحقق الوجوب مع الترك في اول الوقت في الواقع موقوف على الفعل بعده ثم تنظر السيد
الشارح فيه بان جواز الترك والوقت محقق فكيف يعقل اشتراطه بالفعل المتأخر
عنه غير معقول ولما حققنا حقيقة المذهب المختار فلا احتياج الى بيان حجة المذهبين
الاخرين كما اهملها المصنف لعدم الطائل

البحث الثالث في الواجب على الكفاية

هذا تقسيم الوجوب المتعلق بالفعل من جهة الفاعل واعلم ان غرض الشارع قد يتعلق بفعل
من كل واحد من المكلفين بعينه وبذاته او من مكلف خاص ويسمى هذا بالوجوب العيني كوجوب
الصلوة والصوم بالنسبة الى عامة المكلفين والتهجد وغيره من الخصائص بالنسبة الى النبي ص وقد
يتعلق غرضه بحصوله مطلقا من دون ملاحظة مباشر معين وهذا يسمى بالوجوب على الكفاية
لكفاية مباشرة بعض المكلفين في سقوطها عن الباقين والحكمة في ذلك صيانة الدين عن
تطرق جنود المعاندين او احترام المؤمنين وقد يتحقق كالجهاد وصلوة الميت وغيرهما
والحق الذي عليه المحققون وجوبه على جميع المكلفين الا ان الغرض منه لما كان حصوله
باي نحو كان فيسقط بفعل بعضهم عن الباقين والذي يدل على ذلك ان الجميع لو تركوه
لاستحقوا الذم والعقاب وقد عرفت ان ما كان تاركه يذم هو الواجب ومنع الشافعية
عن ذلك فالمأمور بذلك عندهم بعض مبهم من المكلفين وذلك لزعمهم التساوي

بين هذا الواجب

بين هذا الواجب والواجب الموسع المخير على مذهبهم فكما ان الامر بواحد مبهم يجوز فيه قيام بعض
منهم ثم جاز هنا وباستبعاد سقوطه عن الكل بواسطة فعل البعض والجواب ان زعم
التساوي فاسد اذ ليس ذلك الا قياسا مع الفارق لان الاثم هنا ثابت للكل باعتراف منهم بخلاف
المخير فان التأثيم فيه لا يكون الا على ترك الواحد مع ان ثبوت الاثم للكل يشهد بوجوبه على الكل اذ
عقاب شخص بترك شخص اخر غير معقول واما الاستبعاد فيرفعه وقوع النيابة في بعض الواجبات العينية
كنيابة المتبرع عن غيره في اداء الدين الواجب عليه وثمرة الخلاف ظاهرة فيما لو اتفق حصول
الفعل عن الجميع بمقتضى تكليفهم فهل جميع الافعال يسمى بالواجب ام لا او فاعل كل منها يثاب
بالواجب ام لا ثم يتفرع على القولين اذا عرفت ذلك فنقول التكليف في هذا الواجب المكلف
اما بتحصيل العلم او الظن الشرعي مثل شهادة العدلين فلو ظن هذه الطائفة قيام غيرهم
بالاتيان به سقط عنهم لحصول ما هو المناط شرعا وكذا لو ظنت كل طائفة ذلك فيسقط عن
الجميع لحصول المناط لهم واما لو ظنت الطوائف عدم الوقوع لعدم قيام طائفة به بظنهم وجب
على كل طائفة بقي الكلام في مقامين الاول انه مع الشك في قيام طائفة به هل التكليف ساقط
ايضا عن الباقين ام لا الظاهر عدم الخلاف في عدم السقوط لما عرفت من حصر المناط فيما لا يكون
اقل من الظن المعلوم حجيته شرعا الثاني ان مع العلم والظن بان طائفة ستقوم بذلك هل
يوجب السقوط ام لا الظاهر العدم لانهم اناطوا السقوط بالفعل المتحقق بالفعل لا بالقوة فانظر
من عبارة الرازي الحكمية من كونه موجبا للسقوط ساقط عن درجة الاعتبار وههنا ابحاث
شريفة موكولة الى الرجوع الى الفقه ثم اعلم ان هذا التقسيم كما اتى في الفرائض كذا اتى
في السنن فسنة العين كثيرة كسنن الوضوء والصلوة وغيرهما وسنة الكفاية كتسميت
العاطس وابتداء السلام والاضحية في حق اهل البيت والاذان والاقامة لجماعة الواحدة
هكذا ذكره في تمهيد القواعد

البحث الرابع ما لا يتم الواجب الا به

بعد الفراغ عن
مباحث الواجب شرع بحسب الاقسام شرع في مناسبة وبحث الاحكام اللاحقة له من جهة التلازم
من جهة حال تحققه وانتفائه تقدما للاول على الثاني لشرافة الوجود كما ان الاول ايضا قدم ما

كان البحث فيه عن الوجوب هو احد المبحثين في هذا المطلب كما كان البحث عن التحريم هو المبحث الآخر
فالمبحوث عنه اولا ان وجوب الشيء مطلقا يستلزم وجوب ما يتوقف عليه ومقدمة موقوف على
بيان انقسام الواجب الى المطلق والمشروط وهذا ما اشرنا اليه سابقا فنقول الواجب
باعتبار تقييد وجوبه بما يتوقف عليه وجوده في نفس الامر او في نظر الآمر وعدم تقييده
بذلك بعد تحقق شرائط التكليف ينقسم الى مشروط ومطلق فالاول ما فيه التقييد كالزكوة
المقيد وجوبها بوجود النصاب للعبد عند الشارع والحج المقيد وجوبه بالاستطاعة والثاني
ما عدم فيه التقييد كالصلوة التي لم يقيد وجوبها بالطهارة التي يتوقف عند الشارع عليها وجودها
فانها واجبة في حالتي الطهارة والحدث الا ان تحققها موقوف على تحقق الحالة الاولى كالحج
الخ بالنسبة الى الشيء الذي لا يمكن تحققه الا بحجة وينبغي ان يبين ايضا ان الموقوف عليه
منقسم الى السبب والشرط فالاول ما يلزم من وجوده لذاته وجود الموقوف ومن عدمه عدمه
كذلك والتقييد بقولنا لذاته للاحتراز عن الاقتران بعدم الشرط او وجود المانع وهذا
على ما هو المشهور من عندهم واما على ما ذهب بعض من كونه مساويا للعلة التامة فيستغني
عن القيد المذكور والثاني ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم
لذاته فالاول لاخراج المانع والثاني لاخراج السبب والثالث لادخال ما كان منه مقرونا
بوجود السبب او المانع فان لزوم الوجود في الاول والعدم في الثاني ليس مستندا الى ذاته
والظاهر ان العلل الناقصة داخلة عندهم في الشروط ومن اراد اخراجها عنه فليزد
على تعريفه قيدا رابعا فهو قوله ولا يشتمل على شيء من المناسبة في ذاته بل في غيره لانها مشتملة
عليها في الجملة وبالجملة فكل منها اما عقلي او عادي او شرعي لان التوقف اما بحسب العقل آه
بحسب العقل او العادة او الشرع اذا عرفت هذا فنقول اختلفوا في ان ما لا يتم الواجب الا به هل
هو واجب بالوجوب الاصلي المتعلق بذلك الواجب ومأمور بالامر الذي تعلق به ام لا
بعد فرضها انها مما لا مدخل لها في وقوع الفعل ووجوبه اتفاقا بهذا المعنى فالمشهور المختار للمصنف
وجوبه مطلقا سببا كان او شرطا باقسامها وانما قيد الواجب بكونه مطلقا والمقدمة

والموقوف على وجوب ما يتوقف عليه [illegible] مستلزم

بكونها مقدورة

بكونها مقدورة مع ان محل الخلاف ليس الا الواجب المطلق كما اشرنا اليه وهو انه كما عرفت
بعد تحقق شرائط التكليف به فالقيدان انما هو لتنبيها على المقصود وذهب جماعة من
المحققين الى عدم الوجوب مطلقا وفصل الواقفية فقالوا بالوجوب في السبب دون
غيره ونسب هذا القول الى السيد المرتضى ايضا وقيل الوجوب في الشرط الشرعي فقط
والقائل الحاجبي والحجة المشهورة وجوه اقواها ما ذكره المصنف وهو انه لو لم يكن
واجبا لزم احد الامرين وهو اما تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب عن
كونه واجبا والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه مع عدم وجوب
ما يتوقف عليه الواجب جاز تركه وح اما ان يبقى وجوب الفعل الواجب فيلزم الا
الاول واما ان لا يبقى فيلزم الامر الثاني وبطلان كل من قسمي التالي ظاهر و
احتج السيد المرتضى على ما نسب اليه من التفصيل بين السبب والشرط في الايجاب
الاول بان عند حصول السبب يجب حصول المسبب قهرا ولا يمكن تركه حينئذ فالتكليف
به غير معقول لكونه خارجا عن المقدورية مع ان القدرة من اعظم شرائط
التكليف فاذا كان امر متوجها الى السبب ظاهرا فانما يكون متوجها الى المسبب حقيقة
لكونه مقدورا اما لا يكون الشرط كذلك فانه مع وجوده على سبيل الاتفاق لا يخرج المشروط
عن المقدورية فكما يجوز فعله يجوز تركه ايضا وعلى هذا جاز التكليف به وهنا يعين
حجة على عدم وجوب توجه الامر بالمشروط الى الشرط واجاب عنها ايضا بانه بعد تسليم
حقيقة هذا التفصيل فهو خارج عن محل هذا النزاع فان الكلام في الواجب المطلق و
فرض التكليف بالمشروط عند اتفاق وجود شرطه يخرجه الى كونه واجبا مشروطا ويقع
نظرا اذ مراد السيد فرض وجود الشرط لاثبات مقدورية المشروطة كي يصح كونه متعلقا
للتكليف ويمنع المقهورية المانعة عن التعلق فيه كما كانت هي متحققة في المسبب وهذا انما
يصير بعد تحققه في حكم الشرط وليس مراده كونه محققا حقيقة فيكون التكليف
بالمشروط بعد تحققه ليصير بذلك واجبا مشروطا ويخرج الكلام عن محل النزاع

[illegible]

تحقيق على رد السيد ره

وما يوضح ذلك ملاحظة كلمات بعد ما حكى في الذريعة عن الجمهور اطلاق القول بان الامر
بالشيء امر بما لا يتم الا به حيث قال والصحيح ان يقسم ذلك فنقول ان كان الذي لا يتم ذلك
الشيء الا به سببا فالامر بالمسبب يجب ان يكون امرا به وان كان غير سبب وانما هو
مقدمة للفعل وشرط فيه لم يجب ان يعقل من مجرد الامر انه امر به الى ان قال وما يوضح
ذلك ان الامر في الشريعة قد ورد على ضربين احدهما يقتضي ايجاب الفعل دون
ايجاب مقدماته نحو الزكوة والحج فانه لا يجب علينا ان نكتسب المال لتحصيل النصاب
او نتمكن به من الزاد والراحلة بل تفق لنا النصاب وحال عليه الحول وجبت الزكوة
وكذلك في الزاد والراحلة والضرب الاخر يجب فيه مقدمات الفعل كما هو في نفسه وهو
الوضوء للصلوة وما جرى مجراها واذا انقسم الامر في الشرع الى قسمين فكيف نطلقها
قسما واحدا الى ان قال فان تعلقوا بالسبب والمسبب وان ايجاب المسبب ايجاب السبب
لا محالة قلنا هو كذلك والا الفرق بين الامرين انه يصح ان يوجب علينا المسبب بشرط اتفاق
وجود السبب وانما فسد ذلك لان مع وجود السبب لا بد من وجود المسبب الا ان عنه و
محال ان يكلف الفعل بشرط وجود الفعل وليس كذلك مقدمات الافعال لانه يجوز ان يكلفنا
الصلوة بشرط ان يكون قد تكلفنا الطهارة كما جرى ذلك في الزكوة والحج فبان الفرق
بين الامرين وانت خبير بان هذه الكلمات تنادى بان مذهب المشهور هو ما عند
السيد ايضا ونسبة القول بالتفصيل اليه وهم ناش عن الخلط بين هذا التفصيل وتفصيل
اخر وهو ما عرفته من مصيره في صورة ورود الامر المطلق غير اللفظ المتعلق بشيء له
مقدمة الى الطلاقة في الواقع ايضا بالنسبة الى السبب واحتماله للتقييد بالنسبة الى الشرط
فتحقق هذا الاحتمال عنده مانع عن حكمه بما حكم به المشهور من وجوب المقدمة مطلقا ولعمري
كانه مرتفعا عنده ايضا كما عندهم لحكم بما حكموا به قطعا مع ان الحق معهم لظهور الاطلاق
الواقعي من اللفظ وايا ذكرنا فما علل به السيد من ان الامر اذا انقسم في الشرع الى
قسمين فكيف نطلقها قسما واحدا ضعيف اذ مع ظهور الاطلاق لا يضر احتمال التقييد و
اصالة البراءة عن وجوب الشيء المفروض لا تصلح لمعارضة هذا الظاهر لكونه ناشيا عن اللفظ

تكميل الكلام

كلام مع السيد

دون قرائن الاحوال فقط ثم انه بعد صحة التمسك بهذا الظهور لاثبات الاطلاق الواقعي
والحكم بعدم تقيد الوجوب بشيء اصلا فكل المصير الى ما عند الجمهور فيما يكون الكلام فيه
من وجوب ما لا يتم الواجب المطلق الا به على الاطلاق بل الراجح في النظر القاصر القول
بعدم الوجوب مطلقا نظرا الى عدم دلالة الخطاب عليه بشيء من الدلالات المعتبرة في
المخاطبات الاصلية اذ انتفاء المطابقة والتضمن والالتزام البين بين لاحتياجه الى البيان
واما اللزوم العقلي البين المستفاد من اللفظ فيشهد بانتفائه ايضا عدم ترتب الذم و
العقاب على ترك المقدمة لعدم حكم العقل بقبحه بالذات وبثبوت حكم العرف بعدم العصيان
فغاية ما يمكن ان يدعى ان الامر لعلمه بكيفية الواجب وتوقف حصوله على المقدمات لا يرضى
بتركها لاستلزامه ترك مطلوبه الاصلي فلا يجوز تصريحها بذلك ايضا للزوم التناقض وهذا
الدليل العقلي لا يثبت زائدا على ارادتها بالتبع وطلبها بالعرض وهو الوجوب التبعي
ومن اعظم الشواهد على ذلك حكم اهل العرف بان من اتى بالمامور به امتثل امتثالا واحدا
سواء اتى بمقدمات للحضى وكذا لو ترك المامور به لا يحكمون الا بعصيان واحد ولو ترك
معه المقدمات ايضا وبالجملة فما هو المناط في الواجب الاصلي من ترتب الذم والعقاب على
تركه بالذات غير متحقق بالنسبة الى المقدمة مطلقا اذ لا دليل عليه فان قيل الدليل غير منحصر
فيما يستفاد من الخطاب كي يحكم بانتفائه هنا بل اعم منه ومن غيره وقد عرفت وجود ما
يستند اليه المشهور على غير ادلتهم كما ذكره المص وايضا نقل جماعة الاجماع على ذلك بل ادعاه
بعض منهم الضرورة قلنا الدليل المذكور مردود اما اولا فبالنقض بعد اختيار الشق الاول
بصورة ترك المقدمة عصيانا على القول بوجوبها فما هو جوابهم فهو جوابنا وثانيا بعصيان
المكلف وجواز التكليف بالمحال ممنوع بل الظاهر ان المؤثر فيه تخلية اختياره في الاستطاعة
وهو متحقق في الصورتين واما ثالثا فبالحل وهو ان الواجب المقدور قبل الاتيان بمقدمة
كيف يصير غير مقدور كي يمتنع التكليف به انما الممتنع التكليف بشرط عدم الاتيان بالمقدمة
وهو الذي لا يكون مقدورا بالذات واما التكليف به حال عدمها فلا اذ الممتنع بالاختيار
لا ينافي الاختيار واعلم ان ما جرى في الشرائط من بحث الوجوب اثباتا وردا فهو بعينه جار

في الاسباب وما ذكره المفصل من كونها متعلقة للامر حقيقة دون مسبباتها لعدم مقدوريتها
وهو ساقط عن الاعتبار اذ نقول المسبب المقدور ولو بواسطة سببه كيف يصح غير مقدور
فان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار واما نقل الاجماع وادعاء الضرورة فالظاهر انهما
انما هما بالنسبة الى الوجوب العقلي بمعنى اللابدية او الوجوب التبعي الذي اثبتناه دون الوجوب
الاصلي الذي كلامنا فيه اذ على ذلك يلزم مصير جمع غفير من اعاظم المحققين الى خلاف الضرورة
وهو ضروري الفساد هذا واما ما احتج به الحاجبي على مذهبه من اختصاص الوجوب بالشرط
الشرعي فهو انه لو لم يكن واجبا لم يكن شرطا فانا قاطعون فالمقدم مثله بيان الشرطية انه
مع عدم الوجوب يجوز تركه وح اما ان يكون الاتي بالمشروط وحده اتيا بتمام المامور به
ام لا والثاني باطل اذ المفروض انحصار المامور به بالمشروط والاول باطل فاسد للزوم تمامية
المامور به بدون شرطه وهذا يقطع الاشتراط وهو خلف واما بطلان التالي فظاهر والجواب
باختيار الشق الثاني ولكن عدم الاتيان بتمام المامور به ليس من جهة تحقق جزء منه بل
لفوات وصف من اوصافه ووجوبها يستلزم توكر ترك الواجب … الكلام ومن
هذا الباب … هذا اشارة الى بيان ما غفل من الحكم لمواضع تحقق كونها متفرعة على
المسئلة المتقدمة منها ما لا يكون كالوصلة فالطريق المتقدم على الواجب في الخارج بل يكون
كلها في الذهن اي العلم بوجوده في الخارج وهو الاتيان بامور يكون الاتيان بالواجب حاصلا
في ضمن الاتيان بها او الاجتناب عن امور يكون الاجتناب الواجب عن حرام حاصلا في
ضمن الاجتناب عنها ثم ان الصواب هنا ان يجعل الواجب تحصيل العلم اليقيني
بصدور الواجب عن المكلف وح يصدق على مقدمته وهو الاتيان والاجتناب المذكورين
انه الطريق المتقدم عليه في الخارج ايضا وان لم يعتبر ذلك فعدها من المقدمات التي تنازع
فيها بان ايجاب الواجب هل هو عين ايجابها او مستلزم له على ما ستعرف غلط اذ ح يكونان
هما من مقدمات العلم المتعلق بالواجب وليس ذلك من محل النزاع اصلا وبالجملة غرض
المتن التنبيه على دخول هذا النوع من الواجب فيما لا يتم الواجب الا به وكونه من محل الخلاف
ايضا لحيثية الوجوب التبعي من حيث هو كذلك مع قطع النظر عن كون بعض الموارد من قبيل

منصوصا وعلى فساد توهم الخروج عن ذلك بزعم ان الامتثال بمعنى الامتثال بالواجب
ومن امثلة النوع المذكور الاتيان بصلوتين عند اشتباه جهة القبلة بجهة اخرى فالعلم
اليقيني بوقوع الصلوة الى القبلة موقوف على الاتيان بصلوتين الى الجهتين ومنها
الاتيان بصلوتين في ثوبين احدهما نجس والاخر طاهر مشتبه مع فقد ثالث فالعلم اليقيني
بوقوع الصلوة في الثوب الطاهر موقوف على اتيان الصلوة في كل منهما على حدة ومنها
الاجتناب عن نكاح امرأتين احداهما اخت المكلف والاخرى اجنبية مشتبهة بها فتحصيل
العلم بحصول الاجتناب عن نكاح الاخت واجب وهو موقوف على الاجتناب عن نكاحهما
معا ومنها الاجتناب عن تمتع الزوجات اذا طلق واحدة غير معينة منهن وقلنا
بصحة هذا الطلاق كما هو مذهب البعض فاحد الاحتمالين تحريم الجميع بناء على ان العلم بالاجتناب
عن المطلقة موقوف على الاجتناب عن الجميع والاحتمال الاخر بقاء الاباحة في الجميع بناء
على ان الطلاق شيء معين في نفسه فيمتنع حصوله في محل غير معين فقبل التعيين لا
يكون الطلاق موجودا بل الموجود امر صلاحيته التاثير في الطلاق متعلقة بالتعيين
وتطرق هذا الاحتمال اليه انما هو لتادي نسبة الحكم الى الجميع من غير ترجيح وهذا بخلاف
الامثلة السابقة فان الحكم فيها على معين في نفس الامر الا ان علة الاشتباه موجبة
لاجرائه في غير ذلك الطلاق ايضا ولا يذهب عليك انه بعد جعل الواجب تحصيل العلم على ما ذكرنا
فتفرع الامثلة على المسئلة المفروضة غير خفي فلم يكن لتوهم الخروج عنها سبيل اليها
كما لا يخفى الا انه مع ذلك فلا … الحكم بوجوب الاجتناب عن الامور الحاصل فيها الحرام جمعا
عن مناقشة وان قلنا بوجوب المقدمة اذ المسلم على ذلك انما هو وجوب الاجتناب عنها
بقيد الجزم معه بارتكاب المحرم لا اذيل عليه نعم لا يستطرق ضعف المناقشة فيما كان
الاجتناب عنها دفعة من غير تدريج فلا تغفل ومنها اي من المواضع المذكورة فعل ما يكون
زايدا على اقل ما يكفي في امتثال الامر بشيء غير مقيد وهو على ضربين احدهما ما يمكن الاتيان
بالاقل منفكا عنه عادة والاخر ما لا يمكن ذلك بالنسبة اليه والاول كالطمانينة في الركوع
ومسح بعض الراس وهو غير متفرع على المسئلة السابقة بل الكلام فيه من جهة اتصاف الزايد

بالوجوب الذاتي وعدمه فقد اختلفوا فيه على اقوال ثالثها وهو الاوسط التفصيل
بين ما كان الحصول تدريجيا بحيث يوجد الناقص قبل الزائد وبين ما لم يكن كذلك فعلى الثاني
الاول لكون المجموع فردا من الواجب اختاره المكلف لايجاد الطبيعة في ضمنه وهذا دليل
القائل بالوجوب مطلقا الخ مع غفلته عن التدريج وعلى الاول الثاني لحصول الطبيعة في
الناقص فيه تحصيل الامتثال ومختار المصنف عدم الوجوب مطلقا ودليله عليه انه يجوز تركه
لا الى بدل وما هو كذلك لا يكون واجبا وفيه ثم ثبوت التخيير العقلي في الواجبات بين افراد
العينية كيف يمكن انكار البدل هنا اذ الاول بدل عن المجموع بحكم العقل نظير ثبوت البدل في
افراد الواجبات التخييرية شرعا بحكم الشرع بل هذا النوع من التخيير قد وقع التعبد به فيها ايضا كما
في الصلوة الرباعية في مواضع التخيير بين القصر والاتمام نعم يمكن الاستدلال بهذا الدليل على انكار
الوجوب على التعيين ولكن الكلام في الاعم منه وانتفاء الخاص لا يدل على انتفاء العام و
الثاني كوضع الجبهة على الارض في حال السجود فالوضع على المسمى واجب وعلى الزائد عليه
على مختار المصنف فيما لا يتم الواجب الا به واجب ايضا فالتفريع هنا ظاهر ومنها فعل ما يقارن
الواجب بحيث يتوقف العلم بحصوله عادة عليه كصيام جزء من الليل من اجل تحصيل القطع
بصيام تمام النهار الذي هو واجب لقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل وهذا عند من لم يجعل
الغاية كلها داخلة في المغيا كما هو مختار اكثر المحققين ومنهم المص ولذا حكم بكونه جزء
ذلك بتبعيته وجوب صوم النهار لكونه وصلة الى العلم بحصوله دون وجوبه الاصلي بجعل
كونه داخلا في الصوم المامور به بناء على توهم دخول الغاية في المغيا والعجب من اهمال
السيد الشارح هو شرح قول المصنف لا بالاصالة وكانه لم يلتفت الى ان المص فرع الحكم هنا
على حكاية عدم دخول الغاية في المغيا حتى يصح تفريعه على المسئلة السابقة ومنها الصلوة في الدار
المغصوبة الباطلة فاستند القائلون بوجوب ما لا يتم الواجب الا به في الحكم ببطلانها الى عدم كونها
مامورا بها اذ لو كانت كذلك لكان الكون المخصوص الذي هو جزء الصلوة المعينة باعتبار انه
مما لا يتم الا به مامورا به في حال كونه منهيا عنه لكونه غصبا وهو محال وتعرض المص لهذا التفريع للتنبيه
على ان وجوب اجزاء الواجب ايضا من المتنازع فيه في المسئلة السابقة فلا ينبغي ادعاء الاتفاق

عليه اذ التفريع انما يحسن بناء على اختيار الوجوب في المقدمة مطلقا ولو كانت من الاجزاء مقابلا لاختيار عدمه
ولو كان ذلك متفقا عليه لكان مخاليا عن الحسن واجيب المخالف بعد تسليم كون ما لا يتم الواجب الا به مامورا
به على حد الواجبات التي لا تجتمع مع الحرام والاغماض عن كونه من التوصليات التي يجوز اجتماعها معه بان متعلق
الامر هنا مغاير لمتعلق النهي الا انهما اجتمعا في الصلوة المغصوبة اذ الامر انما تعلق بمطلق الصلوة والنهي
بمطلق الغصب وهما ماهيتان مختلفتان حقيقة واجتماعهما في محل واحد على سبيل الاتفاق لا يخرجهما عن
الاختلاف فالصلوة المعينة باعتبار كونها مصداقا لمطلق الصلوة مامور بها وباعتبار كونها تصرفا في المال
المغصوب منهي عنها ولا غائلة في اقتران الامر والنهي بعد تعدد الاعتبار كما وقع ذلك في الصلوة في الاماكن
المكروهة كالحمامات ومعاطن الابل وجواد الطرق وجوف الوادي فانها مامور بها بالامر الحتمي ومنهي
عنها بالنهي التنزيهي باعتبار ايقاعها في الاماكن المذكورة واجاب بعضهم بان الكلام كما عرفت في الصلوة
المشخصة الواقعة في الدار المغصوبة ولا اقل من تحقق التلازم بين المامور به والمنهي عنه فيها الا ان يجعل
وحدتها حقيقة وان التعدد ليس فيها الا بالاعتبار وهو غير مجد وهذا بخلاف الصلوة في الاماكن
المكروهة فان النهي هناك انما هو عن امر مغاير للصلوة مفارق عنها في الوجود كالتعرض بمرأى
ونفار البعير ومنع المارة والتعرض للسيل وهذا ظ وفيه نظر فان الفرق بين الصلوة في الدار المغصوبة
وبين الصلوة في الاماكن المذكورة تحكم بحت اذ لنا ان نقول ان حرمة الاولى انما هو ايضا لاجل التعرض للغصب
وهو خارج عن حقيقة الصلوة والاتحاد كون الغصب مع كون الصلوة ليس بادون من اتحاد كون التعرض للرشاش
مثلا مع كون الصلوة فكل من الاتحاد والتلازم ان تحقق ففي المقامين والا فلا كذلك فتامل
البحث الخامس الامر بالشيء هل يستلزم النهي عن ضده العام اعلم ان ما يقصد تنافيه للمامور به شيئان احدهما ما يناقضه وهو مناف له لذاته هذا البحث يشتمل على مسئلتين الاولى ان الامر بالشيء يستلزم
اذ المنافاة بين النقيضين انما تكون بالذات كعدم المقصود بالنسبة الى وجوده وهذا ما شاع التعبير عنه
بالضد العام والثاني ما ينافيه بالعرض لا بالذات وهو الفعل الوجودي الذي لا يجامعه في الوجود
الاول كالقيام مثلا في المثال المذكور فان منافاته للمقصود انما هو لاشتماله على عدم المقصود لا غير وهو المعبر
بالضد الخاص اذا عرفت ذلك فنقول اشتهر الخلاف بين القوم في اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده بكل
من المعنيين وعدمه وفي كيفية الاقتضاء بالعينية او الاستلزام بنحو التضمن او الالتزام اللفظي او العقلي
ولما كان القول بالعينية وكذا القول بعدم الاقتضاء مطلقا في غاية السخافة افراطا وتفريطا لم يتعرض المص
لهما واختار من البين ما هو مختار المحققين من الفريقين وهو القول بالاستلزام بالنسبة الى الضد العام

لكن بالتضمن لا بالالتزام واستدل على ذلك بوجهين الاول ان الامر بالشيء دال على وجوبه والوجوب عبارة
عن طلب الشيء مع المنع عن تركه فالامر الدال على المجموع مطابقة دال على الجزء الاخير تضمنا ولا نعني بالاستلزام
الا ذلك الثاني ان تحصيل المأمور به واجب وهو لا يتم الا بالمنع من تركه وما لا يتم الواجب
الا به واجب جائز بعينه بالمنهي عنه ليس الا ما يكون تركه واجبا وقد نوقش في الوجه الاول بان الاستلزام
انما يكون على طريق الالتزام دون التضمن لان المنع من الترك ليس جزءا من مفهوم الامر فان معنى
افعل هو الطلب الحتمي الجازم ويلزمه اذا صدر عن الشارع ترتب العقاب على تركه والممنوعية
عنه فالمنع عن الترك لو سلم كونه جزء معنى الوجوب لا يلزم منه كونه جزء معنى افعل وانت خبير بما
في هذا الكلام من الضعف اذ لو سلم كون الطلب الحتمي هو معنى افعل وهو امر بسيط على الظاهر
لكنه عند تحليله في ظرف العقل ينحل الى ما يكون المنع من الترك جزءه حتما فترتب العقاب لا يدخل فيه
لم يرفع المقام اذ المنع من الترك لا يكون عقابا شرعيا بل انما هو بحسب الطلب المذكور هذا ثم ان
الوجه الثاني بعد تماميته لا يختص لاثبات المرام بالنسبة الى الضد العام بل يجري في الخاص ايضا لانه
لم يكلع اطراديته بالنسبة اليه اذ كون ترك الافعال الوجودية المضادة للمأمور به من جملة ما يتوقف
عليه ايجاده مما لا ينبغي الريب فيه فما ادعى بعض المحققين من استلزامه كون فعل الضد مقدمة لترك
ضده وهو ما ادعاه الكعبي اولى بالاذعان اشتباه كما يظهر عند تحقيق الحق في المسألة الثانية وبالجملة
لا بد وان يكون استلزام الامر بالشيء للنهي عنه ايضا ثابتا عند القائل بوجوب ما لا يتم الواجب الا به بالذات
لا بالعرض كما ذهب المصنف اليه نظرا الى وصف المنافاة على ما عرفت ولا يتحقق الغفلة عنه حالة الامر فيه ضعف
كون تركه ما يتوقف عليه الاتيان بالشيء ثابت له بالذات وان كان وجه التوقف استلزامه للضد
العام والغفلة عنه بما نعه عما هو مناط الوجوب فيما لا يتم الواجب الا به من التوقف النفس الامري
فعلى اختيار وجوبه لا مناص عن الاعتراف بما ذكرنا نعم كيفية الاستلزام هنا مغايرة لما في الضد العام
اذ هي على طريق الالتزام العقلي كما هو ظاهر فتدبر واعلم انه يمكن الاستناد للحكم بالاستلزام المذكور بان
النهي عن الضد العام انما هو نهي عن الاضداد الخاصة المتفرعة عنه حقيقة لانها امور اختيارية
للمكلف دون ذلك لانه ليس الا عدما صرفا لا يصلح لكونه صادرا من المكلف ولا متصفا بالقبح فالامر
بالصلوة مثلا مستلزم للنهي عن تركها لكن لا لنفسه بل لما ينتزع منه من الامور المضادة لها الغير الخارجة
عنها في الوجود وبهذا الوجه ان تم يحصل الغناء عن الوجه الثاني المسألة الثانية في ان ما يجوز
تركه لا يكون فعله واجبا والمخالف هنا الكعبي وبعض اتباعه فالكعبي زعم ان ما يجوز تركه من الامور

المباح

[illegible]

المباحة فهو واجب ومقصوده على ما يظهر من كلام المصنف ان ذلك وان كان مباحا بالذات الا انه
واجب بالعرض وقد يقال مراده نفي المباح رأسا حتى ان ما كان مباحا عند الجمهور فهو واجب عنده لا
غير واما ذلك البعض فتوهم وجوب الصوم على الحائض والمريض والمسافر مع جواز تركه واحتج الكعبي
على ما يظهر هنا بان المباح ما يتوصل به الى ترك الحرام الذي هو واجب بناء على انه لا يمكن ذلك الترك الا
بالتوصل الى فعل من الافعال فهو واجب من باب المقدمة والجواب عنه انه لا خصوصية للتوصل المذكور
باختيار المباح بل قد يحصل بغيره من الواجبات والمندوبات والمحرمات هذا اذا لم يجوز خلو المكلف عن
الفعل واما اذا جوزناه بناء على بقاء الاكوان وعدم احتياجها الى مؤثر فالتوصل المذكور غير معقول
وبهذا يندفع ما اورد على الجواب من ان عدم الخصوصية انما يرفع عينية وجوب المباح لا كونه واجبا تخييريا
ايضا وهو يكفي لما ادعاه الكعبي ولنا ايضا دفع الايراد مع عدم تجويز خلو المكلف عن الفعل وهو
ايضا بمنع التوصل المذكور اذ نقول يكفي وجود الصارف عن الحرام في تركه كما يشهد بذلك الوجدان
نعم لو فرض عدم امكان التخلص عن ارتكابه الا بالاشتغال بفعل من الافعال المباحة فنسلم وجوب
ذلك الفعل من باب التوصل لو كنا من القائلين بوجوب ما لا يتم الواجب الا به الا انه لا يخرجه عما يليه
من الاباحة الكلية واما ما احتج به ذلك البعض فهو ان وجوب الصوم الذي فاته على الحائض والمريض
والمسافر بعد زوال الاعذار انما هو لكونه قضاء لما كان واجبا عليهم بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وهم
من الشاهدين لم يجب عليهم صومه وانما هؤلاء انما ينوون بما يأتون به قضاء رمضان ويسمونه
بذلك مع كون المأتي به مستقلا بالقدر الذي فات عنهم وهذا ايضا من امارات البدلية نظير امارات
المتلفات والجواب ان هذا الاحتجاج باطل لما تقدم من مناقضة جواز الترك للوجوب قطعا فلا يجتمعان
في فعل واحد احتجوا على ان الواجب لا يجوز تركه فلو كان الصوم المفروض واجبا مع كون تركه جائزا لزم عليه
لا يجوز فعله لكون التكليف به تكليفا بالمحال وهو ممتنع فردوه فيما هذا يمنع شمول الاية لهؤلاء المذكورين بل هي
دالة على وجوب العدة من ايام اخر وتحقق القضاء لا يتوقف على تحقق وجوب الاداء بل انما يتوقف على
سببه كما سنذكره والسبب هنا موجود لكن باعتبار وجود المانع وهو كل واحد من الحيض والسفر والمرض
لم يتحقق المسبب فتفطن وتمسك بما ذكرنا هنا باعتبار التسمية واما موافقة المقدار فلا يثبت بها ما ادعى
مع انتفائه من البدلية كما لا يخفى وبالجملة فهذه الامارات الظنية لو فرض لا تعارض الادلة القطعية وهذا ظاهر
الفصل السادس اذا نسخ الوجوب في الجواز بعد ما فرغ من البحث عن الاحكام

[illegible]

الا احتمال الواجب بلا اذن حال التحقق شيء من الحكم اللاحق له بذلك حال ارتفاعه بسبب النسخ وهو انه
انا اوجب الشارع شيئا ثم نسخ الوجوب عنه بلفظ نسخت الوجوب او رفعته او نحو ذلك عن الترك
وامثال ذلك مما لا يدل صريحا على ثبوت الجهة او نسخ حكم المستند اليها فهل يلزم بقاء الجواز ام لا والمراد
بالجواز هو رفع الحرج المستفاد من الامر الذي هو جنس لما سوى الحرمة من الاحكام الاربعة فاختلف القوم
هنا فرقتين فالاكثر على الاول وهم فخر الدين واتباعه وعليه المص ايضا هنا خلافا لما عليه في النهاية من القول
الثاني وهو مختار الغزالي العلامة ايضا وجملة من محققي المتاخرين منا وهو الاقوى فنقول الذي يبقى
الجواز بمعنى الحكم الذي يثبت لذلك الشيء مع قطع النظر عن ثبوت الوجوب المفروض وذلك يختلف
بحسب المورد فان كان من العبادات فهو التحريم لكونه تشريعا بدون الاذن او العادات او التلذذات
فهو الاباحة او المعاملات فهو البراءة من اللزوم لان الاصل عدم ترتب الاثر واما بقاء [illegible]
لم يبين الشارع نفيه وهو الحرمة او غيره ذلك على اختلاف الآراء واحتج المص هنا بما نقل عن الرازي في
المحصول وهو ان المقتضي للجواز المفروض موجود والمانع مفقود فيجب الحكم بلزوم بقائه اما الاول فلان
المفروض تحقق صدوره الامر من الشارع وهو مقتض للوجوب على ما تقدم ولما كان الوجوب ماهية مركبة
من جواز الفعل والمنع من الترك فيكون مقتضيه مقتضيا لكلا الجزئين اذ هما من حيث كونهما مقومين
لذلك المركب ليسا خارجين عنه فالمقتضي له مقتض لهما جميعا واما الثاني فلان الموانع بحكم الاصل منتفية
والفرض عد
سوى ما عدا النسخ المفروض وهو غير صالح للمانعية ايضا لانه انما يقتضي رفع الوجوب المركب من الجزئين المذكورين
وذلك الرفع اعم من تحققه في رفع الجزئين معا وفي رفع احدهما فقط والعام لا يدل على الخاص بشيء
من الدلالات فح لا يستلزم نسخ الوجوب نسخ الجواز فلم يوجد المانع من ثبوته واما الثاني فقط
وفيه نظر ظاهر لانا نمنع وجود المقتضي وعلى هذا فلا مناص عن القول بان الجواز الذي هو جنس للاحكام
الاربعة لا تحقق له بدون انضمام احد الفصول المقومة للاحكام اليه قطعا وان لم نقل بجعلية الذاتيات
بناء على علية الفصل للجنس اذا عرفت ذلك فنقول المقتضي لجواز المقيد بعد تحقق النسخ ليس هو الا الامر الذي
كان مقتضيا للوجوب اولا بل هو شيء اخر لانه ليس الا مقتضيا لنفس الجواز اذ بعد فرض تحققه وتقرره
في الوجود على ذلك القيد لم يكن بد من كونه ايضا مفتقرا في المصول الى مقتض عليحدة وهو هنا ما اقتضى المنع
من الترك مع الاذن فيه بعد ارتفاع الاول بالنسخ ثبت الثاني بالضرورة ولكنه فرع تعلق النسخ بالقيد
فقط مع بقاء المقيد كما لا يخفى وهذا مشكوك فيه كما هو المفروض فكيف يتحقق معه الحكم بثبوت الثاني والحكم
ببقاء المقيد نظرا الى ان الاصل عدم تعلق النسخ به غير صحيح لان هذا الاصل معارض باصالة عدم وجود الفصل

ومن هنا تحقق الحكم من وجود المقتضي للجواز المقيد وح لا يصح الحكم بلزوم بقائه بعد النسخ (والمنع / والعراقي)
استند في الحكم بعدم لزوم البقاء الى عدم القيد الذي هو الفصل المقوم بناء على ثبوت علية الجنس
عنده حيث قال ما حاصله ان الجواز المتنازع في بقائه اما ما يرفع الحرج عن فعله وتركه معا وهو بالمعنى
الاخص او عن الفعل فقط وهو بالمعنى الاعم والاول مناف للوجوب جدا والثاني تقتضيه صور فلا يصح العقاب
فيه والثاني اعتباري صحيح فيه بناء على كونه جنسا الا انه انما يبقى مشروطا بتحقق احد القيدين معه وهو
اما جواز الاخلال في الفعل كما في المندوب والمباح او عدمه كما في الواجب فلا يتحقق بدونهما بناء
على ثبوت العلية المذكورة وح اذا تعلق النسخ بالواجب وكان تعلقه بمجرد القيد يلزم منه ارتفاع الجواز
ايضا بناء على استحالة بقاء الجنس منفكا عن فصل واستخبر بان هذا لا يتم عند من لا يثبت علية
العلية المذكورة معنا في الى ما يرد عليه من ان رفع احد القيدين لا يستلزم رفع الاخر لبقي
ذلك على مقتضاه من ثبوته حال ارتفاع نقيضه فبعد ارتفاع قيد الوجوب يثبت القيد الاخر
فيبقى الجواز بحاله وعلى هذا فما ذكرناه وجها للنظر في الدليل المنقول عن الرازي اولى للاستناد اليه
ثم اعلم انا وان قلنا المراد بالجواز هو رفع الحرج عن الفعل بناء على ظاهر كلمات القوم حيث وقعوا
في العبارة الا انه يحتمل ملاحظة طريق بيان البحث يظهر ان مرادهم ذلك مع انضياف بطلان الفعل
اليهم لان هذا هو الباقي بعد تعلق النسخ الى قيد الوجوب فيح يتكمل قيود المذهب فهو الباقي بعد المصير
الى عدم بقاء الجواز كما لا يخفى اذا عرفت ذلك فثمرة هذا البحث قليلة كما صرح بذلك الشهيد الثاني
في التمهيد وحكم بفساد ما فرعه على ذلك بعض الاصحاب من انعقاد الجمعة حال الغيبة وعدمه بناء
على ان وجوبها اذا ارتفع بفقد الشرط الذي هو الامام او من نصبه بقي الجواز لان الوجوب لم
ينسخ وانما تخلف على القول لفقد الشرط وهو امر اخر غير النسخ قال ولو كان فقد شرط الوجوب نسخا
لزم القول بان العبادات كلها منسوخة حيث يختل بعض شرائطها وهو فاسد اجماعا انتهى وبالجملة
ما افاده والله الهادي الى مسالك السداد ثم ان البحث المذكور وان كان كذلك الا ان له نظائر
كثيرة وفوائد عظيمة وهو ان ارتفاع الخاص هل يستلزم ارتفاع العام ام لا والا قوى الثاني
الفصل الثالث في المامور به
انه كما يظهر وجهه بالتامل فيما ذكرنا في البحث السابق فتدبر
بعد ما فرغ عن مباحث الامر شرع في مباحث ما يكون له تعلق به وهو المامور به والمامور

في بحث عن تكليف ما لا يطاق

وقدم البحث عن الاول لكون تعلق الامر به اسبق لكونه داخلا في مدلوله اذا عرفت ذلك فنقول اختلف
الناس في تكليف ما لا يطاق فذهب العدلية الى ما هو الحق وهو امتناعه مطلقا سواء كان ممكنا بالذات
كما خلق الطيران في الهواء او ممتنعا كايجاد القديم او اعدامه والاشاعرة اطبقوا على جوازه
ولكنهم اختلفوا في وقوعه فقال ابو الحسن الاشعري تارة وبعد مرة اخرى وتوقف بين قوليه
وفصل الاخرون فقالوا بالوقوع اذا كان المكلف به ممكنا بالذات وممتنعا بالغير وبعدمه اذا كان
ممتنعا بالذات كالجمع بين الضدين وهذا المحكي عن الغزالي والاصل فيه لنا ان التكليف بما لا يطاق
قبيح وكل قبيح يمتنع صدوره من الله تعالى ينتج ان التكليف بما لا يطاق يمتنع صدوره من الله تعالى
الصغرى لانه معلوم بها عند من له نصيب من العقل اذا قيل ما قال الجوز تكليف الزمن الطيران في الهواء
والاشعري سلوك طريق الانصاف وجعل القارئ بعين ما قاله ذلك ويقطع بجواز من اسند الى المكلف
بامثال المذكورات الى السفه والجهل واما الكبرى فلما برهن عليه في الكلام لولا تكليف لانه يتعلق
الجزم بتنزه المخلوق عن هذه الامور فكيف عن الخالق المنزه عن كل عيب ونقص فاين الخالق من المخلوق
والكامل من الناقص والاشاعرة احتجوا بوجوه ذكر منها اربعة الاول انه تعالى كلف الكافر الذي علم
استمراره على الكفر بالايمان اتفاقا مع انه ممتنع الوقوع منه اذ مع امكانه لم يلزم من فرض وقوعه محال
مع انه لازم لانه لو فرض ذلك لزم انقلاب علم الله تعالى جهلا وهو ممتنع بالذات الثاني ان افعال
العباد مستندة الى الله تعالى ومخلوقة له واذا كان كذلك فتكليف العبد باي منها تكليف بما لا يطاق بيان
المقدمة الاولى ان الفعل بعد ما كان في الحصول مفتقرا الى فاعل جاعل وهو منحصر في الله تعالى وعباده فاذا
لم يكن مستندا الى الله تعالى فليكن مستندا الى العبد مع انه بحكم ثم ان العبد الصادر منه الفعل
لا يخلو من كونه اما متمكنا من تركه كتمكنه من فعله او غير متمكن وعلى الثاني يستلزم الجبر واما على الاول فاما
ان يتوقف ترجيح الفعل على الترك على مرجح اولا وعلى الاول يلزم ترجيح احد طرفي الممكن على الاخر من غير
مرجح وهو ممتنع بالضرورة واما على الثاني فاما ان يحصل الفعل مع المرجح المذكور على حد الوجوب او
لا يحصل وعلى الاول فاما ان يكون المرجح مستندا الى الله تعالى فيلزم الجبر ايضا او الى العبد فيعود البحث ويتسلسل
وكذا على الثاني واذا ثبت بطلان ذلك تعين الاستناد الى الله تعالى والمقدمة الثانية بينة غنية
عن البيان الثالث ان الله تعالى كلف ابا لهب بالايمان قطعا وهو عبارة عن اعتقاد صدق النبي
صلى الله عليه وآله في جميع ما اخبر به ان ابا لهب لا يؤمن فالتكليف باعتقاد صدقه في ذلك ايضا مستلزم

التكليف

التكليف بالجمع بين الضدين الذي هو محال بالذات اذ عدم الايمان عبارة عن عدم اعتقاد صدقه وهذا هو
الرابع استعمال جميعه فالتكليف به تكليف بالجمع الرابع ان التكليف اما ان يتوجه الى المكلف فهو في الحال استواء الداعي
الى الفعل والترك او حال رجحان احد الداعيين على الاخر وعلى كلا الفرضين فالتكليف باحد الطرفين
اعني الفعل والترك يكون تكليفا بما لا يطاق اما على الفرض الاول فلظهور امتناع الترجيح لمكان الاستواء ح ممتنع
فالتكليف باحدهما تكليف بالممتنع الغير المقدور واما على الفرض الثاني فلان الراجح واجب والمرجوح
وكلاهما خارجان عن المقدورية فالتكليف باحدهما تكليف بما لا يطاق والجواب اما عن الاول
فبان فرض العلم بعدم الايمان هو فرض عدم الايمان بعينه لان شرط العلم المطابقة للمعلوم فامتناع
وقوع الايمان هنا لمكان تحقق الفرض وهو امر لاحق لا يرتفع به ما هو ثابت له من الامكان الذاتي
الذي هو شرط التكليف اذ ذات الشيء لا يمكن انفكاكه عنه فهذا الدليل فاسد كيف وصحته
مستلزم لنفي قدرته تعالى راسا مع بطلان ذلك بالضرورة بيان الاستلزام انه مع علمه تعالى بجميع
المعلومات فان كان ما علم بوجوده واجبا وما علم بعدمه ممتنعا وكلاهما غير مقدور ينتج لم يتعلق
قدرته اصلا فهو ما ذكرنا من اللازم الباطل ولا يذهب عليك ان الامكان الذي ذكرناه هنا
انه شرط للتكليف ويجتمع مع الامتناع العرضي بسبب الفرض المفروض هنا يقابل الامتناع بالذات
اللغوي كما اولا بانه يمتنع التكليف به ايضا عند العدلية فلا يلزم التناقض اذ المذكور هنا ما لا يكون ذاته
مقتضية للعدم ولا للوجود لا في نفسها ولا بسبب الغير بل يكونان متساويين بالنسبة اليها واما
هناك فهو ما يكون ذاته مقتضية للعدم لكن بسبب الغير ومع قطع النظر عن ذلك لا تكون مقتضية
له ولا للوجود ايضا فتفطن واما عن الثاني فبان القادر بالفعل والترك يرجح احد مقدوريه بلا مرجح
ان مرجح كما شاهد الجائع ان خير رغيفان متساويان يتناول احدهما وكذا العطشان اذا خير
اناءان متساويان فانه يتناول من احدهما من دون تعطيل لوجدان المرجح على انه معارض بالله تعالى
فانه ان لم يتمكن من الترك كتمكنه من الفعل لم يكن قادرا وان تمكن فهو اما مع المرجح او بدونه وعلى
الاول ينقل الكلام الى ذلك المرجح ويتسلسل واما على الثاني فيلزم الترجيح بلا مرجح فما يكون الجواب
عن هذا فهو جوابنا عن شبهتكم وعن الثالث فبان التكليف بالجمع بين الضدين محال
اذ ذلك فرع كون التكليف باعتقاد عدم الايمان من حيث تكليفه بالايمان مع انه لا دليل

فان كان الاول من حيث اخبار النبي صلعم لك والثاني لا يكون من هذه الحيثية ومع اختلاف الحيثية
لا يلزم التكليف بالجمع فاجيب ايضا بان التكليف بالتصديق بكل ما اخبر به النبي صلعم ثم ادعى الشرع محقق
شرائط التكليف حال الاخبار ومن الجائز ان يكون الاخبار بعدم الايمان حال غفلة اليهم او
بعد موته كما قيل وهذا ايضا بعد تسليم وجوب اعلام النبي صلعم كل مكلف بكل ما اخبر به وتكليفه بتصديقه
كل مع ان ذلك في حيز المنع جدا واعلم ان المص لما ذكر في النهاية للمخالفين وجوها سوى الاربعة
المذكورة ها هنا منها انه تع اخبر عن قوم معينين بانهم لا يؤمنون كما قال تع وسواء عليهم ءانذرتهم ام
لم تنذرهم لا يؤمنون مع انه تع كلفهم بالايمان اتفاقا فح يلزم تكليفهم بالجمع بين الضدين الذي
هو محال بالذات لما مر في الوجه الثالث ولما يلزم ايضا من ايمانهم الكذب في اخبار الله تع مع انه
محال اتفاق نقول هنا ومنع التكليف بالضدين في الاخبار عن المكلفين بالايمان اشارة الى
الجواب عن الوجه المذكور الذي هو قريب من الوجه الثالث بان ان الاخبار عنهم بعدم الايمان لا
يستلزم التكليف بالضدين لجواز ورود هذا الخبر حال غفلتهم وخروجهم عن ربقة التكليف على انا
نقول ايضا انا نمنع لولا كونهم مكلفين بتصديقه في كل ما اخبر به كما تقدم لو سلم فنمنع كما بان الامتناع
اللاحق يمنع عن الامكان الذاتي الذي هو شرط التكليف كما قررنا في الجواب عن الوجه الاول وعن
الرابع فبان المختار ثبوت التكليف في حال الاستواء ولكن نقول تعلقه بالفعل لا في تلك الحالة بل بعدها
مع انه وارد في حق الله تع ايضا بالنسبة الى العالم فما هو جوابكم عنه هو جوابنا عن هذا واعلم ان المعارضة
بالله تع لا تختص في هذا الوجه بل الاخلاص للاشعري عنها كما تقدم مرارا فتذكر الجزء الثالث
الامر بفروع الشريعة اطبق الائمة واكثر المعتزلة والاشاعرة على كون الكفار مخاطبين
بالايمان وخالف جمهور الائمة الحنفية بفروع الشريعة مثل الصلوة والزكوة والصيام والجهاد و
الحج وغيرها ككونهم مامورين بالايمان والمخالف جمهور الحنفية وابو حامد الاسفرايني من الشافعية
وقال بعض الناس يتناول النهي لهم دون الامر ونقل في التمهيد هنا ان اخراج احدهما تكليف
المرتد دون الكافر الاصلي والاخر التكليف بما عدا الجهاد لامتناع قتالهم انفسهم وثمرة اختلاف
الاقوال بالنسبة الى الامتثال منتفية حال الكفر وبعده اما الاول فلعدم الاجزاء واما الثاني فلعدم
لزوم القضاء فالمضرت الثمرة في عذاب الاخرة احتج على المذهب الاول بوجوه ذكر المصنف
هنا ثلثة منها الاول ان المقتضي للوجوب عليهم موجود والمانع عنه مفقود فوجب القول به

اما الاول فلكونهم بعد فرض تحقق علة الايمان من شرائط التكليف لهم مندرجين ايضا تحت
الاوامر العامة من حيث المكلف والمكلف به كقوله تع يا ايها الناس اعبدوا ربكم وان اعبدوني هذا
صراط مستقيم وهو خطاب لبني ادم او من حيث المكلف فقط قوله اقيموا الصلوة واتوا الزكوة
وكتب عليكم الصيام ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا الى غير ذلك واما
الثاني فلفرض فقد الموانع سوى الكفر وهو ايضا غير صالح للمانعية فانه يمكن للكافر ازالته
باختيار الايمان وايقاع العبادات بعده كما يمكن للمحدث ازالة الحدث بالطهارة وايقاع العبادات
المشروطة بها بعدها وتوهم كون المراد بالعبادة المامور بها في الايتين الاوليين هو الايمان
فاسد لكونه خلاف ما يتبادر من اللفظ كتوهم عدم حجية الايات الاخر التي تطرق التخصيص الى
عمومها بناء على عدم حجية العام المخصوص لفساده مع حجيته اذا لم يكن التخصيص لمجمل كما في الايات وهو
خلاف المص ايضا كما سياتي الثاني ان الله تع عاتبهم وعابهم وذمهم على ترك الفروع
في ذلك يستلزم كونها واجبة عليهم اما الاول فلدلالة ايات عليه الاولى قوله تع ما سلككم
في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين وكنا نخوض مع الخائضين وكنا
نكذب بيوم الدين حيث عللوا كونهم في سقر كونهم بالامور المذكورة التي من جملتها ترك
الصلوة واطعام المسكين واورد عليه بانه حكاية قول الكفار وهو ليس بحجة لجواز كذبهم كما
يشهد به قوله تع حكاية عنهم ما كنا مشركين ما كنا نعمل من سوء وقوله تع يبعثهم الله
جميعا فيحلفون له كما يحلفون لكم ولو سلم ان يكون المراد بالمصلين المسلمين كما روي
تفسيره عن قبل المصلين والمراد المسلمون فقط ولو سلم عدم جواز ارادة ذلك لكن لا نسلم
انحصار التعليل بترك الصلوة والاطعام بل التعليل انما يكون بامور من جملتها التكذيب بيوم
الدين فلعل ذلك هو العلة لسلوك السقر اذ لا يلزم من تعليلهم ذلك بجميع الامور كون
كل منها علة واجيب بانه لو كان كذبهم الله كذبهم فيه لا لاجل حصول الفائدة في حكايته عنهم
ذلك كما يشير في المواضع المذكورة المحكية عنهم بقوله عقيب الاية الاولى انظر كيف كذبوا على
انفسهم وعقيب الثانية قوله بلى وعقيب الثالثة ويحسبون انهم على شيء الا انهم هم الكاذبون وحمل
المصلين على المسلمين وان كان ممكنا لكن لا يمكن حمل عدم اطعام المسكين عليهم ولو كان التكذيب
علة لا غير لم يحسن انضمام المتعاطف وحمله حينئذ على التوكيد مراد الحيثيات العلة

لو كانت منحصرة في التكذيب ولم يكن لكل من الامور المذكورة دخل فيها فلم يحسن انضمام ذلك الى باقي الامور
وجعله جزءا من المؤثر في حصول موضع معين من الجحيم وهو سقر اذ كما ينبغي ان يجعل الحصول في مطلق
الجحيم بالتكذيب منوطا على هذا فلا يرد عليه ان المطلوب غاية ما يتم بكون الباقي مؤثرا لاجزاء من المؤثر
كما لا يخفى فحمل مطعم المسكين على المسلمين وان كان ممكنا الا ان مراد المجيب ان تحمل قولهم ولم نك نطعم المسكين
على معنى لم نك من المسلمين المطعمين للمسكين بعينه ممكن كما يمكن في قولهم لم نك من المصلين فالمنع من عدم
امكان الحمل المذكور فاسد الاية الثانية قوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الها اخر ولا يقتلون النفس
التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب يوم القيمة حيث جعل
الله تعالى العذاب المضاعف جزاء لهم على الاعمال المذكورة التي منها قتل النفس والزنا وعدم تسليم ان ذلك
كناية عن المجموع باد عاء ظهور كونه كناية عن الاول نظرا على ان كلمة ذلك انما يشار بها الى البعيد بعيد
عن الصواب بل لا وجه له لتضاعف العذاب كما لا يخفى على اولي الالباب وكذا احتمال ترتب العذاب
على الاول مع ظهور ترتيبه على المجموع لانه لم يحسن الانضمام الى الباقي وجعله جزءا من المؤثر في
تضاعف العذاب لكان ينبغي ان يرتب عليه فقط مطلق العذاب الاية الثالثة قوله تعالى فلا صدق ولا
صلى ولكن كذب وتولى حيث ذمه على ترك المجموع ومن جملتها الصلوة والمنع عن استلزام الذم على المجموع
للذم على كل واحد مدفوع بما عرفت في الايتين السابقتين واما الثاني فلكون الوجوب علمه معرفت بانتم
ويعاقب على تركه الثالث ان الكفار داخلون تحت النهي عن الفروع فوجب دخولهم تحت الامر بها
ايضا اما الاول فللانطباق على كونهم يحدون على الزنا ويقطعون على السرقة ولولا تناول النهي لهم لما كان كذلك
الثاني فلان علة التناول فيه انما هي تمكنهم من استيفاء المصلحة الحاصلة للمكلف بسبب الانتهاء عن المنهي عنه
لمكان المناسبة والاقتران وهذا بعينها موجودة في الامر فانهم متمكنون من استيفاء المصلحة الحاصلة بسبب
الاتيان بالماموربه واورد عليه بالمنع من كون الوصف المذكور علة وعلى فرض التسليم بعدم تسليم تحققه في
الفروع اقول هذا الايراد مبني على الاغماض عن فساد اصل القياس لان هذا الوجه منقول عن العاملين به
وان ذكر المصنف انه لكن يكون باستناده الى عدم القول بالفصل بين الامر والنهي مع تحقق الاجماع من الخاصة على
الحق والقطع المذكورين ومن الظاهر انهم اوردوا على غاية ما يحتمل فيه من كون الكفار مامورين بالفروع
الا ان يحملوا الحكم دليلا على غايتهم كما هو ظاهر تقرير الوجه المذكور ثم نقول ايضا فالى يرد الايراد
المذكور تبرعا على العاملين بالقياس لهذا الاجماع المدعى ثم اذ الاجماع عندهم انما يتحقق باتفاق امة

كوده م

فيها انه نوع ما اخذ الالفا ... حيث ... ولتبين التفصيل

علماء الاسلام تماما مع ان الواقع خلافه لوقوع اختلاف كثير بين علماء العامة في اجزاء الحق والقطع
المفروضين كما ذكره الشهيد الثاني في التمهيد مفصلا واحتج المخالفون بان العبادة كالصلوة مثلا
لو وجبت على الكافر فهو اما ان يكون في حال الكفر او بعد الاسلام والثاني باطل بالتقسيم فالمقدم مثله
والشرطية ظاهرة اما بيان بطلان القسم الاول فبان الصلوة منه ممتنعة حالة الكفر فلا تكون
مقدورة له مع ان القدرة شرط التكليف واما القسم الثاني فبطلانه لتحقق الاجماع على سقوطها
بعد الاسلام والجواب المنع عن الامتناع حال الكفر اذ الممتنع بالاختيار لا يخرج عن الامكان
فالممتنع انما هو الايقاع بشرط كونه في حالة الكفر مع انه غير مكلف بذلك بل مكلف بالايقاع
المطلق او المقيد بكونه في ثاني الحال بعد تقديم الاسلام عليها وهو امر مقدور كما يكون تكليف
المصلي مثلا في الحدث كذلك فانه انما مكلف بها لكن لا بايقاعها في حالة الحدث بل في ثاني الحال
بعد تقديم الطهارة عليها ونقول انه المراد بالوجوب هنا ما يترتب على تركه المعاقبة في الاخرة وهو حاصل
في المقام فان الكفار على المذهب المختار معاقبون بخلوص الفروع في الاخرة كما انهم معاقبون على ترك
الايمان والقول بلزوم تكليف ما لا يطاق على تقدير عدم صحة العبادة حال الكفر ان كان مطلوب
الشارع ايقاعها في تلك الحال التي يمتنع تحققها ولزوم التناقض على تقدير سقوطها بالايمان ان كان في
حال تحققه مدفوع بما مر من ان عدم صحتها وامتناع تحققها انما هو بسوء اختيار المكلف حيث يبقى حال الكفر
فلدار الله واختيار الايمان المحقق صحة العبادة واذا كان كذلك فالتكليف جائز قطعا في حال الكفر
وان الايمان لا يكون مسقطا مطلقا ولو مع بقاء وقت العبادة فانها واجبة حينئذ اجماعا بل هو مسقط
لقضائها بعد فوات وقتها ان كانت مما له قضاء فلا يلزم التناقض نعم لو قلنا بان القضاء تابع للاداء
في الوجوب في جميع العبادات التي لها قضاء فلزوم التناقض ينحل بما اختاره بعض المحققين كما سياتي
ان شاء الله من ان وجوب القضاء موقوف على امر جديد فالمراد بالسقوط هنا عدم التكليف وتوهم ان
المحدث بالنسبة الى الصلوة ليس مثل الكافر بالنسبة الى عبادة الكافر انما ناشئ من كونه مكلفا بان العبادة
متعذرة من الكافر من حيث ان ايمانه يلزم بعد مضيها في حالة وجوده وعليه فالتعذيب في الاخرة على تركها
ممنوع انه فلا تغفل والقائلون بالتفصيل بين الامر والنهي استندوا الى عدم تناول الامر لهم الى امتناع
الاتيان بالماموربه حال الكفر بناء على احتياجه الى النية الممتنع حصولها من الكافر وتناول التكليف
النهي الى امكان الانتهاء عن المنهي عنه بناء على استغنائه عن النية واجيب عنه بما لم يرتضه بعض الكلام
بعدها اختاره بعض من المشايخ من القول بالتفصيل مستندا الى هذا الدليل من ان هذا والله خلاف الاجماع
لان الناس بين قائلين الى انه قائل بانه والفصل بين الامرين خلاف الاجماع ثم ان القربة معتبرة في ترك

مع الطهارة لتحقق الامر وبما ذكرنا سقط انه القول ... م

هذه القبايح كما انها معتبرة في الافعال الشرعيات انتهى ثم ان لي اشكالا في مقايس الاول الى امتناع
حصول نتيجة القربة عن الكافر مطلقا ولو لم يكن من الدهرية المنكرين للصانع اذ الظاهر امكان تحققها
عنه كما عليه جل من المحققين نعم لا نقول بكونها موثرة في صحة عمله او حصول الثواب له لمكان الكفر
والثاني في اعتبار نتيجة القربة في ترك القبايح للانتهاء لا لحصول الثواب لا سيما على القول بكون
المطلوب بالنهي نفس ان لا تفعل وهذا ليس بمقام التطويل فلا نستوعبه في المقام من مطالبة الدليل
والله الهادي الى سواء السبيل البحث الثالث الامر يقتضي الاجزاء فنقول ان
المراد بالاجزاء هو الكفاية في سقوط التعبد او المراد سقوط القضاء والظاهر ان المراد بالمعنى الاول هو
حصول الامتثال مع الاتيان بالمأمور به على وجهه وبالمعنى الثاني سقوط الفعل في ثاني الحال اعم من
الاعادة والقضاء المصطلح نقول يعني خروج المكلف عن العهدة الذي فسر المص الاجزاء به ما يشمل المعنيين
ثم على ان الناس اختلفوا في اقتضاء الامر الاجزاء والمشهور فالمشهور بين المحققين ومنهم المص اقتضائه اياه
بالمعنيين خلافا لقاضي عبد الجبار وجماعة حيث ذهبوا الى عدم اقتضائه اياه بالمعنى الثاني فكان المص
قال الامر يقتضي خروج المكلف عن التكليف بالمأمور به عقيب الامتثال وعدم وجوب اعادته في ثاني
الحال وهذا عند الاتيان به على وجهه جامعا للاجزاء والشرائط وخاليا عن الخلل والموانع واحتج على ذلك
بوجهين الاول ان مع الاتيان بالمأمور بالمأمور به على وجهه ان لم يخرج عن عهدة التكليف لكان باقيا
بكونه مكلفا بالاتيان بعين ما اتى به او بغيره واللازم باطل بقسميه فالملزوم مثله والشرطية ظاهرة
واما بطلان الاول فلكونه تكليفا بتحصيل الحاصل وهو تكليف بالمحال واما بطلان الثاني فلكون ذلك الغير
داخلا في المكلف به بناء على دلالة الامر على وجوبه ايضا ومن ذلك يلزم ان لا يكون الماتي به اولا تمام
المكلف به بل بعضه والمفروض خلافه الثاني ان الامر ان اقتضى ادخال المأمور به في الوجود وهو حصل
بالاتيان به مرة واحدة فهو المطلوب وان اقتضى الاتيان به زائدا على المرة الحاصلة للماهية فلزم منه اقتضاء
التكرار مع انه باطل كما تقدم ثم لا يخفى ان الاجزاء الثابت بالوجهين كونه مقتضى الامر ليس معناه الا الخروج
عن العهدة المصاحب للاتيان بالمأمور به على وجهه وان لم يكن الاتيان المذكور سببا مستقلا
لتحققه بل المحقق عدم سببيته المستقلة اذ الحاكم بالخروج عن العهدة ودفع الاشتغال بعد الاتيان
بالمأمور به على وجهه هو العقل فلو كان حكمه كيف يتحقق الاجزاء ولهذا قال المص في تفسير قوله الامر
يقتضي الاجزاء يعني خروج المكلف عن العهدة مع الاتيان بالمأمور به ولم يقل بالاتيان بالمأمور
به لتكون الباء للسببية ومع للمصاحبة فعلى هذا ليس القول بان الوجهين انما دلا على الخروج عن

العهدة عند الاتيان بالمأمور به ولم يدلا على ان الخروج عن العهدة بالاتيان بالمأمور به ومعنى الاجزاء
هو الثاني لا الاول وجه نعم يرد على الوجه الثاني ان اقتضاء الاتيان بالمأمور به زائدا على المرة
الحاصلة للماهية ليس مستلزما لاقتضاء التكرار الذي تقدم بطلانه اذ القائل باقتضاء الاتيان الزائد
لا يقول بان الامر يقتضي ذلك بحيث لا يتخلف عنه بالذات كما يقوله القائل باقتضاء التكرار بل يقول لا
مانع من اقتضائه ذلك كما صرح به جماعة والامر سهل احتج المخالف بان الاتيان بالمأمور به لو كان مجزيا لكان
اتمام الحج الفاسد مجزيا لكونه مأمورا به والتالي باطل بالاتفاق فكذا المقدم والجواب ان هنا امرين امرا
بالحج الصحيح الجامع للامور المعتبرة فيه وامرا باتمام الحج اذا فسد والاتيان ههنا بالمأمور به وهو الاتمام يقتضي
الاجزاء جدا ولكن لا بالنسبة الى الامر بالاتيان بالحج الصحيح الذي هو باطل بالنسبة الى الامر بالاتيان
بالحج الفاسد وهو صحيح البحث الرابع قد بينا ان الامر لا يقتضي الفور فاذا ورد مطلقا ولم يفعل
في اول اوقات الامكان لم يخرج عن التكليف لعدم تعرضه بوقت دون وقت فان كان مقيدا
بوقت ولم يفعل فيه فالحق انه لا يقتضي وجوب القضاء لان ما عدا ذلك الوقت لم يتعرض الامر له بنفي
ولا اثبات فلا يدل على وجوب ايقاعه فيما بعده وان الامر تارة يستتبع القضاء والاخرى لا يستتبعه
البحث هنا عن حكم المأمور به عند الاخلال بالاتيان به في اول اوقات الامكان ولهذا صورتان
احديهما ما اذا ورد الامر مطلقا من غير تعرض للموقتية كقوله صل او صم فهل يجب على المأمور الاتيان به
عند الاخلال المذكور فيما بعد بمجرد الامر الاول ام لا بل الوجوب منوط بدليل مستانف الظاهر اتفاق
القائلين بعدم اقتضاء الامر الفورية على الاول كما يظهر من كلام المص فالدليل ان اطلاق الامر يقتضي
الفعل مطلقا فالمأمور بالمطلق يخرج عن عهدة التكليف بالاتيان به في وقت ما والاخلال في
غير ما هو كما فرض من عدم تعرض الامر بوقت دون وقت وهو ظاهر واما اصحاب اقتضاء الفورية
فهم بين المذهبين وليس منشأ اختلافهم ترددهم في ان معنى افعل هل طلب الفعل في كل الاحوال
الازمنة بعد الاخلال في ما ان ينفع فيها او طلبه في الزمان الثاني مع الاهمال عما بعده اذ علم فرض
صحته ليس مما يهتم بشأنه بل المنشأ ما ذكره بعض المحققين من اختلاف مفاد الادلة المستدل
بها على الفورية اذ منها ما يدل على اقتضاء صيغة الامر لها وهو اكثرها ومنها ما يدل على استفادتها
من الخارج كما يعني المسارعة والاستباق فمن اعتمد في استدلاله على الاول ليس له مفر عن المذهب

الثاني وهو القول بعدم بقاء الوجوب بالامر الاول لكونه ح من قبيل الموقت وهو ما يفوت بفوات
وقته كما ستعرف ومن اعتمد على الحجة فله اختيار المذهب الاول وهو القول ببقاء الوجوب لاطلاق
الامر المقتضي لعدم التوقيت على ما عرفت ولكثير المسارعة والاستباق لم يصيره موقتا اما القول بعض
مطلق ادلة الفور الامر المطلق عن الاطلاق للخ عن ارتباط كان القول ببقاء الاطلاق معها مع لا خ عن
توريطه لا الحق والصورة الثانية ما يكون الامر مقيدا بوقت معين كقوله صم يوم الجمعة فترك المكلف
الصوم حتى انسلخ اليوم فهل يقتضي الامر ايقاعه في غير ذلك اليوم ام لا نقل عن جماعة من الحنابلة الذهاب الى الاول
والحق كما عليه المحققون هو الثاني واحتج عليه المصنف بوجهين الاول ان الامر اذا كان مقيدا بوقت
معين فلا اشعار فيه بجريان حكمه في غير ذلك الوقت ولا المقتضي معنى انه بناء على عدم تعرض الامر له اصلا
لا نفيا ولا اثباتا فح ما يحكي بحق الحكم بوجوب الايقاع فيما بعد الوقت المفروض فان قلت هذا انما يتم
لو كان تعيين الوقت لتقييد الحكم لم لا يجوز ان يكون للاشعار بظرف الفعل بناء على ان الفعل الزماني
لابد وان يكون في زمان قلت هذا احتمال موهون عند الاعتبار غاية الوهن بل المحقق ان للاوقات
دخل في المصالح كالكيفيات فح يتعين تعيين الوقت لتقييد الحكم لا غير كيلا يفوت المصلحة الحاصلة و
يشهد بذلك ترتب الاثم والعقاب على تاخير الفعل عن ذلك الوقت فتفطن الثاني ان الامر بالفعل
الموقت تارة يستتبع القضاء كما في الصلوة اليومية وصيام شهر رمضان وتارة لا يستتبع كما في صلوة
الجمعة والعيدين فيلزم من ذلك ان يكون مطلق الامر الموقت اعم من مقيده فلا يدل على خصوص شيء منهما
اذ العام لا يدل على الخاص بشيء من الدلالات فتامل واحتج المخالف بوجوه الاول ان الوقت ظرف للمامور به
غير داخل فيه فلا يؤثر اختلاله في سقوطه وجوابه يعلم مما سبق الثاني ان الوقت المعين للفعل كالاجل للدين
فكما ان الدين لا يسقط بالخروج عن اجله فكذا الفعل لا يسقط بالخروج عن وقته والجواب انه قياس مع الفارق
اذ الاجل للدين مما يعلم كونه للارفاق بالمديون لا غير والغرض من ايصال المال الى صاحبه لا يفوت بتاخيره كما
هو ظاهر وهذا بخلاف الوقت المعين للعبادة فانه كما عرفت مما يتوقف به ذلك الحصول مصلحة خاصة بحقه
الثالث ان هنا مطلوبين احدهما المامور به والثاني ايقاعه في الوقت المعين فبفوات الثاني لا
يسقط الاول اذ لا يسقط الميسور بالمعسور والجواب ان المطلوب شيء واحد هو المقيد والتعيين المزاحم عن
الوحدة حلا وبتقرير اخر ايجاب الخاص مستلزم لايجاب العام بشرط الخصوصية لا مط ومع انتفاء الخاص عقلا فح
اذا امتنع ذلك الخاص لم يبق للعام حكم الرابع ان القضاء لو كان بدليل مستانف لكان اداء لا انه امر بالفعل

لابد

لا بعد وقته لو وقع بعد في وقته وجوابه ان الاداء انما لا يكون استدراكا لمصلحة فائتة والفعل
هنا استدراك لمصلحة الفائتة جدا البحث الخامس الامر بالكلي ليس امرا بالجزئي معين وان امتنع
وجوده بدون احد الجزئيات نعم انه يستلزم وجوب احدها لا بعينه لان الواجب لا يتم الا به
والامر بالامر بالشيء ليس امرا بذلك الشيء لقوله عم مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع
اشتمل هذا البحث على مسئلتين الاولى في ان المطلوب بالامر المتعلق بالكلي المطلوب بالامر المتعلق بالكلي
اختلف القوم في ذلك فذهب جمع من المحققين ومنهم المص الى انه الماهية المطلقة وقال الاخرون انه جزئي من جزئياتها
المطابق لها بشرط امكان حصوله وتحققه في الاعيان والاقرب للاختيار هو الاول لنا سبقها الى التبادر العرفي
كون ماخذ الامر وهو المصدر الخالي عن اللام والتنوين حقيقة في الماهية لغة باجماع اهل العربية على ما نقل عن
السكاكي ولا تزيد الهيئة على طلبها وستطلع على ما تمسك به المانعون دليلا على مختارهم من امتناع طلب الماهية
نظرا الى استحالة وجودها وان الممكن انما هو وجود الفرد فهو المطلوب لا غير ففيه ان الماهية المعراة عن
اشتراط كونها مع قيد وتشخص كما هو المفروض كيف يمكن فرض استحالتها في الوجود الخارجي وان توقف على
وجود الفرد اذ الممكن بالواسطة ممكن فيصح التكليف به ويصير ذلك الفرد من مقدمات حصول الماهية في فالوجوب
ما لا يتم الواجب الا به لا بد له من القول بتعلق الطلب بفرد ما من جهة كونه محصلا للمامور به وهذا ما قال المصنف
من استلزام الامر بالكلي لوجوب احد جزئياته لا بعينه ومن لم يقل بالوجوب فقوى بسقوط ذلك فان
قلت ما ذكرتم فرع تحقق الكلي الطبيعي ولعله عند الخصم غير مسلم قلت ما هو الحق عند المحققين وجوده وانه
عين وجود افراده ثم ان النزاع غير متسلم اذ ما هو المعتاد في التكليف مع كون المكلف به ممكن الحصول عند اهل
العرف حاصل في المقام اذ ما يعبرونه بالكلي الطبيعي وهو الصورة الكلية الحاصلة عند العقل المنتزعة من الافراد
لو انتزع اتحادها مع الفرد عرفا بحيث يتعاطونه وان لم يكن متحققة في الخارج حقيقة ولا يقدح ذلك فيما هو المناط
من الامتثال بحسب العرف كما لا يخفى هذا ثم نقول فرار الخصم عن الماهية الى الفرد غير مجد له اذ ارادة المعين من الافراد
تحكم بحت لا يرضى بنسبة القول به اليه احد والفرد الغير المعين ايضا كلي لا يمكن تحققه على مذاقه وارادة الفرد
المعين الشخص على سبيل التخيير لا يساعدها ما يظهر عند التامل في المراد بالواجب التخييري فتدبر المسئلة الثانية
في ان القائل اذا قال لغيره مر فلانا بان يفعل كذا او قل له ان يفعل كذا فهل الطلب الاول طلب الفعل من المامور
الثاني يلزم الامر الثاني تعلق طلبه به ودل اللفظ على ذلك بالدلالة المقصودة ام لا من غير تفاوت في كونه للوجوب

نر

اقول

البحث في الكلي الطبيعي

او الندب او غير ذلك فاختلفوا في ذلك الظاهر ان اكثر المحققين ذاهبون الى الثاني كما هو الاقرب وذهب
قوم منهم احد من اعاظم المتاخرين الى الاول لنا انهم الوقف والتبادر فان الظاهر من لفظة مر او قل انما هو
تعلق بشخص الغائب فقط في الحديث المنحوت عن اللفظين وهو الامر والقول دون شخص اخر وغير ذلك مما كان
الظاهر من الصيغة الصادرة عن المخاطب هو الطلب من قبل نفسه لا من قبل غيره على سبيل التبليغ
ولا يخرج عن تبعيته الامر الاول عن ظاهرها كما لا يخرج اللفظان سبقهما على الامر الثاني عن ظاهرهما
فاقياسهما بالامر الغائب ليس الا قياسا في اللغة ومع الفارق كما هو ظاهر وسيطوق على القول
المختار قوله صلى الله عليه وسلم مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع فانه صدر من المكلفين ان يامروا ابنائهم واجسامهم
بالصلوة مع رفع القلم عن الصبي بالاجماع والنص واحتج الاخرون انه بالتبادر العرفي وان
المفهوم من قول الملك لوزيره مر فلانا بالامر الفلاني ليس الا للتبليغ والجواب منع ذلك فيما هو
محط النظر وهو المحل الخالي عن القرينة ولما الملك مقرون بقرينة حالية وهي كون الوزير
مبلغا عن الملك وعدم استبداده في ذلك الامر كما هو ظاهر البحث السادس المندوب
ليس بمامور به لان الامر للوجوب وهو منفي والندب هو تكليف والاباحة ليس بتكليف لانتفاء
الطلب ولا يتعلق التكليف الا بفعل فالمطلوب في النهي هو كف النفس عن الفعل والفعل حال وجوده
واجب فلا يتعلق التكليف به خلافا للاشعري فاشتمل هذا البحث على مسائل الاولى
الحق عند المصنف كما ذهب اليه المحققون ان المندوب ليس بمامور به حقيقة خلافا للكرخي وابي بكر الرازي والغزي
لنا ان الامر حقيقة في الوجوب كما تحقق سابقا فلو كان المندوب مامورا به لزم كونه واجبا فيجتمع فيه الوجوب والاستحباب
المتضادان وهو ممتنع وليس الوجوب مختصا بصيغة افعل بل الثابت لزومه للفظ ام وامر ولنا ايضا قوله
لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك فانه يدل على انتفاء الامر بالسواك لوجود المشقة مع تحقق كونه عند كل صلوة
مندوبا بالاجماع ثم ان النزاع هنا انما هو بحسب اللفظ اذ الامر جائز بلا اه المذهبين على الامرين كونه حقيقة في
الوجوب فقط ام لا بل يشمل الندب ايضا فعلى الاول لم يكن المندوب مامورا به حقيقة وعلى الثاني يكون مامورا به
حقيقة فالامر فيه سهل الثانية ان المندوب هل هو تكليف ام لا فالمصنف ذهب الى الاول تبعا للاستاذ ابي اسحق حيث
ذهب الى انه الزام ما فيه مشقة فان في فعله كلفة وفي تركه كلفة بل ذلك على المكلف اشق وهذا هو السبب
لترتب الثواب عليه اقول بعد تحقق الثواب يقوى الدليل على المختار بعد ملاحظة ما اشترط المتكلمون من المشقة في
الفعل المترتب عليه الثواب كما هو ظاهر والباقون على انه ليس بتكليف لان المرء لم يكن في تركه حرج فالمكلف على سعة

في ذلك ولم يكن له مشقة كما في المباح ونقضوا على الحقيقي بما كان الواجب الشارع ترتب الثواب على فعل
غير المطلوب له فانه ليس بتكليف قطعا مع حصول المشقة للمكلف في فعله وكذا في تركه اقول هذا
مخصوص بالفرض الذي لا يتحقق له عند اهل الحق من العدلية فلا يجب النقض به الثالثة نسب الى الاستاذ
القول بدخول المباح في التكليف وخالفه الباقون لنا ما ذكره المصنف من ان التكليف يستدعي
كون المكلف به مطلوبا للمكلف بحيث يكون ذلك عنده هو الطرف الراجح على خلافه وليس ذلك
متحققا في المباح المتساوي الطرفين وحجة ابي اسحق على ما نقل عنه انه قد ورد التكليف باعتقاد اباحة
المباح فيكون تكليفا ورد بمنع الملازمة بين الامرين فان التكليف باعتقاد امر لا يستلزم التكليف بنفس
ذلك الامر الرابعة اختلف القوم في ان المقدور الذي هو متعلق التكليف اما هل هو محصور في الفعل
الوجودي ام لا بل يعم الترك العدمي الاصلي الذي يمكن للفاعل من ايجاده ابتداء في نفس ذلك الاختلاف
في المطلوب بالنهي فذهب الاشاعرة الملة الى فعل ضد المنهي عنه وقد شاع التعبير عنه بكف النفس وهذا
مختار المصنف هنا وفي التهذيب والقول بانه ترك الفعل وهو نفس ان لا يفعل وهذا مذهب الكثير
ومنهم المصنف في النهاية وهو الاقرب لنا على مختار المصنف هنا على ما قرره ان التكليف لما
يستدعي المقدورية فلا بد من تعلقه بفعل من الافعال كي يظهر الاثر للقدرة المكلف اذ الترك نفي محض
وعدم اصلي فيكون سابقا على القدرة فالتكليف به يوجب تحصيل الحاصل وهو ممتنع فتعلقه بامر وجودي
وهو كف النفس عن المنهي عنه وربما استدل المعارض بان الامتثال بالنهي والثواب عليه لا يترتب على عدم الفعل
من دون ملاحظة كف النفس عنه فانا نعلم ان من لم يسرق ولم يزن ولم يشرب الخمر في مدة عمره وهو غير
كان قصده الكف عن الامور المذكورة لا يكون ممتثلا ولا مثابا ولا يخفى ضعف الوجهين مما نقوي به المذهب
المختار وهو منع تعلق القدرة بالعدم الاصلي بل متعلقها انما هو ابقاء استمرار الترك فانه يتعلق به في الاستمرار
اذ يصح منه ما كان يعدمه بان الفعل فيتعلق كان ابقاء الترك على ما ساوي القدرة بالنسبة الى الطرفين بالا
لكان وقال صاحبوا ابا متناع ما علم انه يصدق الامتثال على الترك ومع قطع النظر عن ملاحظة
المكلف الفعل بكف نفسه عنه وان ذهب عليك ان الابقاء المذكور ولو سلم توقف حصوله على
الكف وهو امر وجودي فاخره على ما ذكر لكان احد الاضداد الوجودية الا ان احدهما لا يصير ذلك متعلقا
للطلب ولا مكلفا به اولا كما في الامر الى المتحول اذ ذهب اليه المصنف من عدم تعلق التكليف الا بالفعل فانا

نقول ليس المطلوب الاصلي بعد الامر الا المنهي عنه الا انه لما لم يتم الا باحد المذكورين صار انما يكون مطلوبا
بالتبع ومن باب المقدمة وهذا من باب طلب حركة المفتاح المقرونة بحركة اليد فالمقدور بالواسطة لا
يخرج عن المقدورية كما هو ظاهر ثم ان هذا البحث وان كان من المناسب ادراجه في مباحث النهي الا انه لكونه
متفرعا على البحث عن متعلق التكليف نوى المصنف ايراده هنا الخامسة اختلفوا في وقت تعلق التكليف بالفعل
هل هو قبل المباشرة ام حالها فذهب الاصحاب والمعتزلة وبعض الشافعية الى الاول واطبق الباقون منهم
على الثاني احتج الاولون بانه بعدما علم ان القدرة شرط التكليف يعلم ان الفعل حال وجوده لا يصح التكليف
به لعدم مقدوريته لكونه واجب الحصول فالتكليف تكليف بالمحال وهو قبيح فتعين كون التكليف قبل ذلك
واحتج الاخرون بانه لو امتنع التكليف حال المباشرة امتنع مطلقا واللازم باطل بيان الملازمة ان الفعل قبل
زمان المباشرة لا يخرج عن الامكان والامتناع فان كان الاول فلنفرض وقوعه لعدم استحالته فح يلزم التكليف
حال المباشرة وهو المطلوب وان كان الثاني يلزم التكليف بالمحال وهو قبيح ويلزم من استحالة الاول نفي
اللازم المفروض والجواب بمنع الملازمة اذ الفعل قبل المباشرة لا يكون الا ممكنا لكن لا مطلقا بل من حيث
كونه قبل المباشرة فلا يمكن تحقق امكانه مع فرض وقوعه كي يلزم من استحالته فح مع استحالته حال المباشرة
اللازم المفروض كما لا يخفى الفصل الخامس في المأمور وفيه مباحث الاول المعدوم ليس بمأمور لا
امر عن الموجود سفه والله تع منزه عنه احتج الاشعرية انا مكلفون بالشرايع بامر الرسول صلعم والجواب
المنع من استناد التكليف على اوامر الرسول صلعم بل الرسول صلعم اخبر ان كل من ياتي الى يوم القيمة مكلف لله تع بما
جاء به ولا يكون هذا اخبار المعدوم فلا يلزم المحذور المعروف من مذهب الاصحاب بل اكثر اهل
الخلاف انه علم تعلق الطلب بالمعدوم فهو ليس بمأمور بالاوامر الشرعية وخالف في ذلك الاشاعرة فذهبوا
الى ان جميع المكلفين مأمورون في الازل باوامر الله تعالى متوجه اليهم الخطاب حال كونهم معدومين وهذا ابتنى
على مذهبهم من وجود الكلام النفسي وقد مر ان الطلب من المعدوم قبيح بحكم العقل والشرع بعد رفض
الكلام فالكلام عن كونه امرا ونهيا غير محقق بدون تحقق المنتسب فنقول العقل يحكم بالضرورة بسفاهة
من جلس في مكان وامر ونهى من غير حضور مأمور ومنهي فح فكيف يتصور ذلك في شأن الله تعالى وهو منزه
عن المنقصة كما انه قرر ذاته تكليف المعدوم بشيء ليس الا تكليفا بما لا يطاق لفقد الفهم الذي هو شرط
حتى عند الاشعرية وذلك منفي في الشريعة واحتج الاشعرية بكوننا مأمورين بالشريعة بامر الرسول صلعم

[illegible]

مع كوننا

مع كوننا معدومين حال الامر وعلى التحقيق هذه المقالة راجعة الى تأخر التعلق عن الطلب الى وجود المكلف
وبلوغه وعقله وهذا كما ترى لا يدفع القبح الثابت في الامر بالمعدوم حين الامر به والجواب المنع من استناد
الشرايع الى امر الرسول المسند الى التكليف كما مر انما يستند الى اخباره صلعم الحاضرين بان كل من يوجد
من المكلفين الى يوم القيمة فان الله تع مكلفه بما كلفهم به وهذا اخبار لا امر فلا يلزم كونه اخبارا للمعدوم فلا
يلزم المحذور المذكور اي سفاهة الخبر كما لزم ذلك الامر على مذهبهم هذا مع ان بعد تحقق المزيد [illegible] والا
فالاخبار للمعدوم [illegible] لا يكون الخطاب المتوجه اليهم اولا بالذات مصحح الخطاب [illegible] ولو ثانيا
وبالتبع فان التلفيق ما يرفع القبح المذكور ثلث عدم القبح هنا لو سلم فانما هو لوجود الحاضرين فتوجه الخطاب
الى الحاضرين اليهم فقط وليس مستند المعدومين بعد حضورهم بانهم موجودين مكلفين الا الخطاب المذكور على
ما علم وان [illegible] رفع القبح عن الخطاب مع المعدومين من حيث التعليق [illegible] ثم القول بان
الغرض من هذه المسئلة بيان الحق فيها والا فالحق انه لا يترتب عليها اثر لتحقق الاجماع على مساوات
الكل في التكليف ثم ان الاصوليين يعنونون هذه المسئلة بخطابات الشارع للحاضرين في مجلس
الوحي مقصورة ثمرة مهمة في فهم الخطاب وهي انه لما كان خطاب الحكيم بالظاهر وارادة غيره
بدون نصب القرينة قبيح فان قلنا بتوجه الخطاب الى المعدومين فلا بد لهم ان يعتبروا في فهم الخطاب على
اصطلاحهم وليس عليهم الفحص عن اصطلاح زمن الخطاب [illegible] ذلك بخلاف ما لو قلنا باختصاص
الخطاب بالحاضرين فيجب على المتأخرين الفحص والاجتهاد في تحصيل فهم المخاطبين وطريقة ادراكهم
ولو بضميمة الظنون الاجتهادية [illegible] هذا ما حققه بعض محققي المتأخرين وهو تحقيق متين
البحث الثاني الفهم شرط التكليف فالغافل غير مأمور لقوله عم رفع القلم عن ثلثة ولان الفعل مشروط
بالعلم فالتكليف به حال عدمه تكليف بما لا يطاق واحتجوا بان الامر بالمعرفة ان توجه على العارف
لزم تحصيل الحاصل وان اثبت المطلوب لاستحالة معرفة الامر قبل معرفة الامر ولان الزكوة تجب على
المجنون والصبي ولقوله تع ولا تقربوا الصلوة وانتم سكارى والجواب ان المعرفة واجبة عقلا
لا بالامر وايجاب الزكوة لا يستلزم الوجوب على المجنون لانه من باب الاسباب والمراد بالاية التمثيل
اطبق اكثر العقلاء على اشتراط التكليف بفهم المكلف وعلمه بما كلف به فعلى هذا لا يتوجه الخطاب
الى غير الفاهم والعالم امرا كان او نهيا فالغافل ليس بمأمور وخالف في ذلك بعض واحتج المصنف
على الاول بوجهين سمعي وعقلي اما الاول فقوله عم رفع القلم عن ثلثة عن الصبي حتى يبلغ وعن النائم
حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق والتقريب غير خفي اذ بعد تعليق رفع القلم بالغايات الثلث
البلوغ والاستيقاظ والافاقة يعلم بالبديهة ان المانع عن تكليف الثلثة ليس الا الغفلة وهي

ثم البحث عن خطاب المشافهة

[illegible]

مطلقا علة لرفع الحكم من غير تفرقة بين الناسي وغيرهم من الغافلين فالقول بان الدليل اخص من
المدعى ناشئ عن الغفلة واما الثاني فبيانه ان صدور الفعل الاختياري عن الفاعل لا يقع الا بعد علمه به
فيكون التكليف به حال عدم العلم به تكليفا بما لا يطاق اما الاول فلقضاء الضرورة بتوقف صدور الفعل
على قصد سابق ومن ذلك استدلالهم على علم الله تعالى باحكام افعاله واما الثاني فظاهر وايضا الفعل المكلف
به لما لابد من وقوعه على وجه الاطاعة والامتثال توقف على العلم بالامر والمامور به ظاهرا احتجوا الخالف
بوجوه الاول ورود الامر بمعرفة الله تعالى بقوله فاعلم انه لا اله الا هو والدليل ان الامر هنا اما تعلق
بالعارف او بغيره والاول محال للزوم الامر بتحصيل الحاصل فتعين الثاني ويلزم منه المطلوب وهو
الامر بشيء غفل عنه المامور ولم يعلم به اذ العلم بالمامور به وهو معرفة الله تعالى لو حصل لحصل بالامر
الموجب اياه فتوجه الامر الى المامور حال عدم علمه بالمامور به فلا يكون مشروطا بالعلم ولا يخفى ان عبارة
المصنف من الغفلة التامة للمراد فالغفلة وعدمها انما يعتبران بالنسبة الى المامور به دون الامر فيتقلص الثاني
وجوب الغرامة على المجنون والصبي عند الاتلاف او غيره مما يتعلق به الضمان في حال الجنون و
الصبا بالاتفاق ولو كان التكليف مشروطا بعدم الغفلة لم يجب عليهما الغرامة لتحقق الغفلة فيهما
اما في المجنون فظاهر واما في الصبي فكذلك بالنسبة الى غير المميز بل المميز ايضا لا اعتداد به على عدم كونه مكلفا
كما لا يخفى الثالث مخاطبة الله تعالى السكران في قوله يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى
حتى تعلموا ما تقولون ولا يخفى عن غفلة السكران الا السكران وامثاله فالتقريب واضح والجواب
عن الاول المنع عن وجوب المعرفة بالامر فقط بل هنا يطابق الامر العقل في الحكم بناء على كشف كل واحد من
العقل والشرع عن حكم الاخر وح لا يلزم تعلق الامر بغير العارف بل العارف لكن من جهة العقل والتعلق
للكشف لا الاعلام وهذا ليس امرا بتحصيل الحاصل كما لا يخفى والحق في الجواب ان يقال المامور به هنا العلم
التصديقي بعد حصول العلم التصوري فلم يتعلق الامر الا بالعالم العارف كما هو ظاهر وعن الثاني المنع
عن وجوب الغرامة على المجنون والصبي لعدم لزومه للايجاب المتعلق بفعل الولي وهو اخراج عوض
المتلف من مالهما غاية الامر كون فعلهما من اسباب وجوب الاخراج المذكور واين هذا من الوجوب الذي
ادعيتم وعن الثالث المنع عن الخطاب مع السكران اذ المراد به في الاية من ظهر منه مبادي الطرب
ولم يزل عقله على سبيل التمثيل وقيل الاية وردت قبل تحريم الشرب والمراد منه النشوة وادب الصلوة
مثل قوله لا تصل وانت شبعان وانت نجس بكونه في غاية السقوط اذ الثابت لما هو حرمة الشرب في

جميع الشرايع فلم يبق زمان تحريمه نظرا الى قبحه الذاتي والظاهر ان المراد نهي المخاطبين العاقلين
الغافلين عن اشتغالهم بالصلوة حال سكرهم فالمكلف به حقيقة الكف عن الاشتغال قبل
السكر والمكلف ح غير غافل فلم يلزم مخاطبة الغافل فلا تغفل البحث الثالث تكليف
المكره قبيح لانه غير قادر الخ هذا البحث يحتوي على مسائل الاولى اختلفوا في جواز تكليف المكره
على فعل ذلك الفعل وعدمه فذهب جمع ممن جوزوا التكليف بما لا يطاق الى الاول والاكثرون الى الثاني بناء
على ان المراد بالاكراه الالجاء بحيث صار وجود الفعل واجبا وعدمه ممتنعا فح لا يتحقق القدرة
على شيء من الطرفين فالتكليف باحدهما تكليف بما لا يطاق وربما استدل ايضا بقوله ص رفع
عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه بتقريب الحمل على اقرب المجازات لتعذر ارادة الحقيقة
وهو رفع المؤاخذة وهو مستلزم لرفع التكليف وهذا وان لم يخل من خفاء لكن ما دل على انه لابد من
عدم التكليف وهو غير المدعى من عدم جوازه الا انه يمكن ان يقال هذا سبب لذلك ولكنه
ح يوجب رجوع هذا الدليل الى الدليل الاول وكشف عنه الثانية يجب ان يصدر الفعل عن المامور
مقرونا بالنية المعتبرة المقرونة بقصد القربة فهنا مقامان الاول اعتبار النية في صحة الفعل والثاني
اعتبار ما يلزم اعتباره من القصد المذكور فيها والمصنف نبه على الثاني اولا بقوله تعالى وما امروا الا
ليعبدوا الله مخلصين له الدين الاية وعلى الاول ثانيا بقوله ص ولقوله انما الاعمال بالنيات بيان الاول
ان الله سبحانه اعتبر في جميع عباداته الاخلاص ولم يعتد بما كان منها خاليا عنه وهذا هو القربة التي
فسرها المصنف بايقاع الفعل على وجه الطاعة وحكم بوجوبه على المامور بناء على كونه مامورا في الاية
بذلك والقربة بهذا المعنى مما لا خلاف في صحته وفضيلته الا ان في الاستدلال بالاية شيء على انها
لا تدل الا على وجوب الاخلاص بمعنى البراءة من الشرك او الرياء وليس مرادهم بالقربة التي ذكروها هذا
القدر فتدبر واما الثاني فبيانه ظاهر لمكان كلمة انما المفيدة للحصر كقول علي بن الحسين عليهما السلام لا عمل الا
بنية وهذا ايضا لتعذر الحمل على الحقيقة يتعين اقرب المجازات وهو اشتراط صحة العمل بالنية و
اعتبارها فيه وهذا ايضا لا يخلو عن مناقشة اذ تعين الحمل على نفي الصحة بالنسبة الى الحمل على نفي الثواب ممنوع
ولو سلم تناؤه على كونه اقرب المجازات فذلك مستلزم للتخصيص بخروج كثير من الاعمال ح من الحكم اتفاقا
بخلاف الحمل على نفي الثواب كما هو ظاهر فتدبر ان شاء الله